MDCXL

Cotta'sche
Bibliothek
der
Weltlitteratur

SCHOPENHAUER

Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur.

Enthält die klassischen Dichterwerke Deutschlands, Englands, Frankreichs, Italiens, Spaniens, Schwedens u. s. w., sowie des Altertums in Originalausgaben und guten Uebersetzungen, ferner die Briefwechsel unsrer deutschen Dichterfürsten.

Arthur Schopenhauers

sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Achter Band.

Inhalt:

Parerga und Paralipomena. I. Teil.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Parerga und Paralipomena:

kleine philosophische Schriften

von

Arthur Schopenhauer.

Vitam impendere vero.
Juvenalis.

Inhalt.

Vorwort.

Diese, meinen wichtigeren, systematischen Werken nachgesandten Nebenarbeiten bestehn teils aus einigen Abhandlungen über besondere, sehr verschiedenartige Themata, teils aus vereinzelten Gedanken über noch mannigfaltigere Gegenstände, — alles hier zusammengebracht, weil es, meistens seines Stoffes halber, in jenen systematischen Werken keine Stelle finden konnte, einiges jedoch nur weil es zu spät gekommen, um die ihm gebührende daselbst einzunehmen.

Hiebei nun habe ich zwar zunächst Leser im Auge gehabt, denen meine zusammenhängenden und inhaltsschwereren Werke bekannt sind; sogar werden solche vielleicht noch manche ihnen erwünschte Aufklärung hier finden: im ganzen aber wird der Inhalt dieser Bände, mit Ausnahme weniger Stellen, auch denen verständlich und genießbar sein, welche eine solche Bekanntschaft nicht mitbringen. Jedoch wird der mit meiner Philosophie Vertraute immer noch etwas voraushaben; weil diese auf alles, was ich denke und schreibe, stets ihr Licht, und sollte es auch nur aus der Ferne sein, zurückwirft; wie denn auch andrerseits sie selbst von allem, was aus meinem Kopfe hervorgeht, immer noch einige Beleuchtung empfängt.

Frankfurt a. M., im Dezember 1850.

Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen.

Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.
Dan. 12, 4.

Cartesius gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, zunächst und im allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehn, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andrerseits funktionierten; im besondern aber und engern Sinne, weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtsein gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophieren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntnis objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sei. — In unserm Kopfe nämlich entstehen, nicht auf innern, — etwan von der Willkür, oder dem Gedankenzusammenhange ausgehenden, folglich auf äußern Anlaß, Bilder. Diese Bilder allein sind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältnis mögen sie haben zu Dingen, die völlig gesondert und unabhängig von uns existierten und irgendwie Ursache dieser Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt solche Dinge nur dasind? und geben, in diesem Fall, die Bilder uns auch über deren Beschaffenheit Aufschluß? — Dies ist das Problem, und infolge desselben ist, seit 200 Jahren, das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d. h. das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der

rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältnis beider zu einander festzustellen.

Wirklich scheinen weder die Philosophen des Altertums, noch auch die Scholastiker, zu einem deutlichen Bewußtsein dieses philosophischen Urproblems gekommen zu sein; wiewohl sich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit, im **Plotinos** findet, und zwar Enneas III, lib. 7, c. 10, woselbst er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit getreten sei. Da heißt es z. B. ου γαρ τις αυτου τουτου του παντος τοπος, η ψυχη (neque datur alius hujus universi locus, quam anima), wie auch: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ώσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur); womit eigentlich schon Kants Idealität der Zeit ausgesprochen ist. Und im folgenden Kapitel: ούτος ό βιος τον χρονον γεννᾳ˙ διο και ειρηται άμα τῳδε τῳ παντι γεγονεναι, ότι ψυχη αυτον μετα τουδε του παντος εγεννησεν (haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progenuit). Dennoch bleibt das deutlich erkannte und deutlich ausgesprochene Problem das charakteristische Thema der **neuern** Philosophie, nachdem die hiezu nötige Besonnenheit im **Cartesius** zuerst erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als **Vorstellung** gegeben ist: durch sein bekanntes dubito, cogito, ergo sum wollte er das allein Gewisse des subjektiven Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles übrigen hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das Einzige wirklich und unbedingt **Gegebene** das Selbstbewußtsein ist. Genau betrachtet ist sein berühmter Satz das Aequivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: „die Welt ist meine Vorstellung". Der alleinige Unterschied ist, daß der seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt. Beide Sätze drücken dasselbe von zwei Seiten aus, sind Kehrseiten voneinander, stehn also in demselben Verhältnis, wie das Gesetz der Trägheit und das der Kausalität, gemäß meiner Darlegung in der Vorrede zur Ethik. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen

Preisschriften, von Dr. Arthur Schopenhauer. Frankfurt am Main 1841, Seite XXIV. Zweite Auflage, Leipzig 1860, Seite XXIV fg.) Allerdings hat man seitdem seinen Satz unzähligemal nachgesprochen, im bloßen Gefühl seiner Wichtigkeit, und ohne vom eigentlichen Sinn und Zweck desselben ein deutliches Verständnis zu haben. (Siehe Cartes. Meditationes. Med. II, p. 14.) Er also deckte die Kluft auf, welche zwischen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem Objektiven, oder Realen liegt. Diese Einsicht kleidete er ein in den Zweifel an der Existenz der Außenwelt: allein durch seinen dürftigen Ausweg aus diesem, — daß nämlich der liebe Gott uns doch wohl nicht betrügen werde, — zeigte er, wie tief und schwer zu lösen das Problem sei. Inzwischen war durch ihn dieser Skrupel in die Philosophie gekommen und mußte fortfahren beunruhigend zu wirken, bis zu seiner gründlichen Erledigung. Das Bewußtsein, daß ohne gründliche Kenntnis und Aufklärung des dargelegten Unterschiedes kein sicheres und genügendes System möglich sei, war von dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewiesen werden.

Sie zu erledigen, erdachte zunächst Malebranche das System der gelegentlichen Ursachen. Er faßte das Problem selbst, in seinem ganzen Umfange, deutlicher, ernstlicher, tiefer auf, als Cartesius. (Recherches de la vérité, livre III, seconde partie.) Dieser hatte die Realität der Außenwelt auf den Kredit Gottes angenommen; wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, Cartesius umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der Welt beweist: es ist der umgekehrte kosmologische Beweis. Auch hierin einen Schritt weiter gehend, lehrt Malebranche, daß wir alle Dinge unmittelbar in Gott selbst sehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Ueberdies sehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, bloße Causes occasionnelles sind. (Rech. d. l. vér., liv. VI, seconde partie, ch. 3.) So haben wir denn schon hier im wesentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr von Malebranche, als von Cartesius gelernt zu haben scheint.

Ueberhaupt könnte man sich wundern, daß nicht schon im 17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollständigen Sieg über den Theismus davongetragen hat; da die originellsten, schönsten und gründlichsten europäischen Darstellungen desselben (denn gegen die Upanischaden der Veden gehalten ist freilich das alles nichts) sämtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten: nämlich durch Bruno, Malebranche, Spinoza und Scotus Erigena, welcher letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergessen und verloren gewesen war, zu Oxford wiedergefunden wurde und 1681, also vier Jahre nach Spinozas Tode, zum erstenmale gedruckt ans Licht trat. Dies scheint zu beweisen, daß die Einsicht Einzelner sich nicht geltend machen kann, solange der Geist der Zeit nicht reif ist, sie aufzunehmen; wie denn gegenteils in unsern Tagen der Pantheismus, obzwar nur in der eklektischen und konfusen Schellingischen Auffrischung dargelegt, zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist; weil nämlich Kant mit der Besiegung des theistischen Dogmatismus vorangegangen war und ihm Platz gemacht hatte, wodurch der Geist der Zeit auf ihn vorbereitet war, wie ein gepflügtes Feld auf die Saat. Im 17. Jahrhundert hingegen verließ die Philosophie wieder jenen Weg und gelangte danach einerseits zu Locke, dem Baco und Hobbes vorgearbeitet hatten, und andererseits, durch Leibniz, zu Christian Wolf; diese beiden herrschten sodann, im 18. Jahrhundert, vorzüglich in Deutschland, wenngleich zuletzt nur noch sofern sie in den synkretistischen Eklektismus aufgenommen worden waren.

Des Malebranche tiefsinnige Gedanken aber haben den nächsten Anlaß gegeben zu Leibnizens System der Harmonia praestabilita, dessen zu seiner Zeit ausgebreiteter Ruhm und hohes Ansehn einen Beleg dazu gibt, daß das Absurde am leichtesten in der Welt Glück macht. Obgleich ich mich nicht rühmen kann, von Leibnizens Monaden, die zugleich mathematische Punkte, körperliche Atome und Seelen sind, eine deutliche Vorstellung zu haben; so scheint mir doch so viel außer Zweifel, daß eine solche Annahme, wenn einmal festgestellt, dazu dienen könnte, alle ferneren Hypothesen zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen Idealem und Realem sich zu ersparen und die Frage dadurch abzufertigen, daß beide schon in den Monaden völlig identifiziert seien (weshalb auch in unsern Tagen Schelling, als Ur-

heber des Identitätssystems, sich wieder daran geletzt hat). Dennoch hat es dem berühmten philosophierenden Mathematikus, Polyhistor und Politikus nicht gefallen, sie dazu zu benutzen; sondern er hat, zum letzteren Zweck, eigens die prästabilierte Harmonie formuliert. Diese nun liefert uns zwei gänzlich verschiedene Welten, jede unfähig, auf die andere irgend zu wirken (Principia philos. § 84 und Examen du sentiment du P. Malebranche, p. 500 sq. der Oeuvres de Leibniz, publ. p. Raspe), jede die völlig überflüssige Dublette der andern, welche nun aber doch einmal beide dasein, genau einander parallel laufen und auf ein Haar miteinander Takt halten sollen; daher der Urheber beider, gleich anfangs, die genaueste Harmonie zwischen ihnen stabiliert hat, in welcher sie nun schönstens nebeneinander fortlaufen. Beiläufig gesagt, ließe sich die Harmonia praestabilita vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der Influxus physicus nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursach und Wirkung bloß mittelst einer vom Regisseur prästabilierten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der eine schießt und der andre a tempo fällt. Am krassesten, und in der Kürze, hat Leibniz die Sache in ihrer monstrosen Absurdität dargestellt in §§ 62, 63 seiner Theodicee. Und dennoch hat er bei dem ganzen Dogma nicht einmal das Verdienst der Originalität, indem schon Spinoza die Harmonia praestabilita deutlich genug dargelegt hat im zweiten Teil seiner Ethik, nämlich in der 6. und 7. Proposition, nebst deren Korollarien, und wieder im fünften Teil, prop. 1, nachdem er in der 5. Proposition des zweiten Teils die so sehr nahe verwandte Lehre des Malebranche, daß wir alles in Gott sehn, auf seine Weise ausgesprochen hatte*). Also ist Malebranche allein der Urheber dieses ganzen Gedankenganges, den sowohl Spinoza als Leibniz, jeder auf seine Art, benutzt und zurechtgeschoben haben. Leibniz hätte sogar der Sache wohl entraten können, denn er hat hierbei

*) Eth. P. II, prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. — P. V, prop. 1: Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore. — P. II, prop. 5: Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

die bloße Thatsache, welche das Problem ausmacht, daß nämlich die Welt uns unmittelbar bloß als unsere Vorstellung gegeben ist, schon verlassen, um ihr das Dogma von einer Körperwelt und einer Geisterwelt, zwischen denen keine Brücke möglich sei, zu substituieren; indem er die Frage nach dem Verhältnis der Vorstellungen zu den Dingen an sich selbst zusammenflicht mit der nach der Möglichkeit der Bewegungen des Leibes durch den Willen, und nun beide zusammen auflöst, durch seine Harmonia praestabilita. (Siehe Système nouveau de la nature, in Leibniz. Opp. ed. Erdmann, p. 125. — Brucker, Hist. ph. Tom. IV, P. II, p. 425.) Die monstrose Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, besonders Bayle, mittelst Darlegung der daraus fließenden Konsequenzen, ins hellste Licht gestellt. (Siehe in Leibnizens kleinen Schriften, übersetzt von Huth Anno 1740, die Anmerkung zu S. 79, in welcher Leibniz selbst die empörenden Folgen seiner Behauptung darzulegen sich genötigt sieht.) Jedoch beweist gerade die Absurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf, durch das vorliegende Problem, getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität desselben und wie wenig man es durch bloßes Wegleugnen, wie in unsern Tagen gewagt worden ist, beseitigen und so den Knoten zerhauen kann. —

Spinoza geht wieder unmittelbar vom Cartesius aus: daher behielt er anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine Substantia cogitans und eine Substantia extensa, jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntnis. Später hingegen, als er auf eigenen Füßen stand, fand er, daß beide eine und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehn, also einmal als Substantia extensa, das andere als Substantia cogitans aufgefaßt. Dies heißt nun eigentlich, daß die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper, eine ungegründete, also unstatthafte sei; daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, daß beide eins seien. Hieran knüpft er nun noch, durch ein bloßes Sic etiam, daß modus extensionis et idea illius modi una eademque est res (Eth. P. II, prop. 7, Schol.); womit gemeint ist, daß unsere Vorstellung von Körpern und diese

Körper selbst eins und dasselbe seien. Hierzu ist jedoch das Sic etiam ein ungenügender Uebergang: denn daraus, daß der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten ungegründet ist, folgt keineswegs, daß der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem außerhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Urproblem, auch ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vorgestellte mögen immerhin gleichartig sein; so bleibt dennoch die Frage, ob aus Vorstellungen in meinem Kopf auf das Dasein von mir verschiedener, an sich selbst, d. h. unabhängig davon, existierender Wesen sicher zu schließen sei. Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich Leibniz (z. B. Theodic. Part. I, § 59) sie verdrehen möchte, daß zwischen den angenommenen Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Substanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft statthaben könne, weshalb er den physischen Einfluß leugnete: denn diese Schwierigkeit ist bloß eine Folge der rationalen Psychologie, braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fiktion beiseite geschoben zu werden: und überdies ist gegen die Behaupter derselben, als Argumentum ad hominem, ihr Dogma geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geist sei, die Körperwelt geschaffen habe und fortwährend regiere, also ein Geist unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt, welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings nur eine ideale, d. h. aus bloßen Vorstellungen in unserm Kopf bestehende ist; während wir, über diese hinaus, von einer realen, d. h. von unserm Vorstellen unabhängig daseienden Welt zu urteilen unternehmen. Dieses Problem also hat Spinoza, dadurch daß er den Unterschied zwischen Substantia cogitans und Substantia extensa aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluß jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermaßen subjektiven Ursprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; so daß es keinenfalls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band ist, welches die Er-

scheinungen untereinander verknüpft. (Siehe Welt als Wille und Vorst. Bd. 2, S. 12.)

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt Spinoza etwas auf, welches die Ansicht des Malebranche und die des Leibniz zugleich in sich faßt. Ganz gemäß nämlich dem Malebranche, sehen wir alle Dinge in Gott: rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans, Eth. P. II, pr. 5; und dieser Gott ist auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei Malebranche. Da jedoch Spinoza mit dem Namen Deus die Welt bezeichnet; so ist dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm, wie bei Leibniz, ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. P. II, p. 7 und viele ähnliche Stellen. Dies ist die Harmonia praestabilita des Leibniz; nur daß hier nicht, wie bei diesem, die vorgestellte und die objektiv seiende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulierten Harmonia einander entsprechend; sondern wirklich eines und dasselbe sind. Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen Realismus, sofern das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja beide eins sind; demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst extensa, wie sie auch, sofern sie als cogitata auftreten, d. h. in unsrer Vorstellung von ihnen, sich als extensa darstellen. (Beiläufig bemerkt, ist hier der Ursprung der Schellingischen Identität des Realen und Idealen.) Begründet wird nun alles dieses eigentlich nur durch bloße Behauptung. Die Darstellung ist schon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes Deus, und auch noch außerdem, undeutlich; daher er sich in Dunkelheit verliert und es am Ende heißt: nec impraesentiarum haec clarius possum explicare. Undeutlichkeit der Darstellung entspringt aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens der Philosopheme. Sehr treffend hat Vauvenargues gesagt: La clarté est la bonne foi des philosophes. (S. Revue des deux Mondes 1853, 15 Août, p. 635.) Was in der Musik der „reine Satz", das ist in der Philosophie die vollkommene Deutlichkeit, sofern sie die Conditio sine qua non

ist, ohne deren Erfüllung alles seinen Wert verliert und wir sagen müssen: quodcumque ostendis mihi sic incredulus odi. Muß man doch sogar in Angelegenheiten des gewöhnlichen, praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Mißverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstande des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja rätselhaft ausdrücken dürfen? Die gerügte Dunkelheit in der Lehre des Spinoza entspringt daraus, daß er nicht, unbefangen von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausging, sondern vom Cartesianismus, und demnach von allerlei überkommenen Begriffen, wie Deus, substantia, perfectio etc., die er nun, durch Umwege, mit seiner Wahrheit in Einklang zu setzen bemüht war. Er drückt, besonders im zweiten Teil der Ethik, das Beste sehr oft nur indirekt aus, indem er stets per ambages und fast allegorisch redet. Andererseits nun wieder legt Spinoza einen unverkennbaren transcendentalen Idealismus an den Tag, nämlich eine wenn auch nur allgemeine Erkenntnis der von Locke und zumal von Kant deutlich dargelegten Wahrheiten, also eine wirkliche Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich und Anerkennung, daß nur erstere uns zugänglich ist. Man sehe Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2. Corollar.; prop. 17, Schol.; prop. 18, Schol.; prop. 19; prop. 23, die es auf die Selbsterkenntnis ausdehnt; prop. 25, die es deutlich ausspricht, und endlich als Resumé das Coroll. zu prop. 29, welches deutlich besagt, daß wir weder uns selbst noch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie sie erscheinen. Die Demonstration der prop. 27, P. III spricht, gleich am Anfang, die Sache am deutlichsten aus. Hinsichtlich des Verhältnisses der Lehre Spinozas zu der des Cartesius erinnere ich hier an das, was ich in der „Welt als Wille und Vorst.", Bd. 2, S. 639 (3. Aufl. S. 739) darüber gesagt habe. Aber durch jenes Ausgehn von den Begriffen der Cartesianischen Philosophie ist nicht nur viel Dunkelheit und Anlaß zum Mißverstehn in die Darstellung des Spinoza gekommen; sondern er ist dadurch auch in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche geraten, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche seiner Lehre eine höchst unangenehme Beimischung von schlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leser zwischen Bewunderung und Verdruß hin und her ge-

worfen wird. In der hier zu betrachtenden Rücksicht aber ist der Grundfehler des Spinoza, daß er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen, oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkte aus gezogen hat. Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Dieses wurde später, durch Kant, soweit unleugbar richtig, gelöst, daß die Ausdehnung, oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorstellung liege, also dieser anhänge, indem der ganze Raum die bloße Form derselben sei; wonach denn unabhängig von unserm Vorstellen kein Ausgedehntes vorhanden sein kann, und auch ganz gewiß nicht ist. Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen und er ist bei der vorgestellten Welt stehn geblieben; diese also, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er dann freilich recht zu sagen, daß das, was ausgedehnt ist, und das, was vorgestellt wird, — d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst, — eines und dasselbe sei (P. II, prop. 7, Schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als vorgestellte ausgedehnt und nur als ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich; so wäre unsere Anschauung eine Erkenntnis der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, daß unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht; so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt eben daher, daß die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Ding an sich und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjektive, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt als Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche,

und unsere Vorstellung von demselben, und ist dann sehr bemüht zu zeigen, daß beide nur eines sind; wie sie es auch in der That sind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzige Reale außer uns und das Erkennende (cogitans) das einzige Reale in uns ist; — so verlegt er auch andrerseits das alleinige wahrhafte Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloßen Modus cogitandi sein läßt, ja, ihn mit dem Urteil identifiziert. Man sehe Eth. II die Beweise der prop. 48 et 49, wo es heißt: per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem, — und wieder: concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Korollarium folgt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. — Ueberhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er absichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott", was überall „die Welt" heißt; „das Recht", was überall „die Gewalt" heißt; und „den Willen", was überall „das Urteil" heißt. Wir sind ganz berechtigt, hiebei an den Hetman der Kosaken in Kotzebues Benjowsky zu erinnern. —

Berkeley, wenngleich später und schon mit Kenntnis Lockes, ging auf diesem Wege der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus, d. h. der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, sein Dasein als ein solches schlechterdings nur in unserer Vorstellung haben kann, und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an sich selbst existierende Materie anzunehmen*). Dies ist eine sehr richtige und

*) Den Laien in der Philosophie, zu denen viele Doktoren derselben gehören, sollte man das Wort „Idealismus" ganz aus der Hand nehmen; weil sie nicht wissen, was es heißt, und allerlei Unfug damit treiben; sie denken sich unter Idealismus bald Spiritualismus, bald so ungefähr das Gegenteil der Philisterei, und werden in solcher Ansicht von den vulgären Litteraten bestärkt und bestätigt. Die Worte „Idealismus und Realismus" sind nicht herrenlos, sondern haben ihre fest-

tiefe Einsicht: in ihr besteht aber auch seine ganze Philosophie. Das Ideale hat er getroffen und rein gesondert; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. Gottes Wille und Allmacht ist ganz unmittelbar Ursache aller Erscheinungen der anschaulichen Welt, d. h. aller unserer Vorstellungen. Wirkliche Existenz kommt nur den erkennenden und wollenden Wesen zu, dergleichen wir selbst sind: diese also machen, neben Gott, das Reale aus. Sie sind Geister, d. h. eben erkennende und wollende Wesen: denn Wollen und Erkennen hält auch er für schlechterdings unzertrennlich. Er hat mit seinen Vorgängern auch dies gemein, daß er Gott für bekannter, als die vorliegende Welt, und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Ueberhaupt legte sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand ihm zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte; daher er denn nicht weiter konnte, sondern, in seinem Kopfe, Wahres und Falsches lernen mußte, sich zu vertragen, so gut es gehn wollte. Dies läßt sich sogar auf die Werke aller dieser Philosophen, mit Ausnahme des Spinoza, ausdehnen: sie alle verdirbt der jeder Prüfung unzugängliche, jeder Untersuchung abgestorbene, mithin wirklich als eine fixe Idee auftretende jüdische Theismus, der bei jedem Schritte sich der Wahrheit in den Weg stellt: so daß der Schaden, den er hier im Theoretischen anrichtet, als Seitenstück desjenigen auftritt, den er, ein Jahrtausend hindurch, im Praktischen, ich meine in Religionskriegen, Glaubenstribunalen und Völkerbekehrungen durch das Schwert angerichtet hat.

Die genaueste Verwandtschaft zwischen *Malebranche*, *Spinoza* und *Berkeley* ist nicht zu verkennen: auch sehn wir sie sämtlich ausgehn vom *Cartesius*, sofern sie das von ihm in der Gestalt des Zweifels an der Existenz der Außenwelt dargelegte Grundproblem festhalten und zu lösen suchen, indem sie die Trennung und Beziehung der idealen, subjektiven, d. h. in unserer Vorstellung allein gegebenen, und der realen, objektiven, unabhängig davon, also an sich

---

stehende philosophische Bedeutung; wer etwas anderes meint, soll eben ein anderes Wort gebrauchen. — Der Gegensatz von *Idealismus* und *Realismus* betrifft das *Erkannte*, das Objekt, hingegen der zwischen *Spiritualismus* und *Materialismus* das *Erkennende*, das Subjekt.

bestehenden Welt zu erforschen bemüht sind. Daher ist, wie gesagt, dieses Problem die Axe, um welche die ganze Philosophie neuerer Zeit sich dreht.

Von jenen Philosophen unterscheidet nun Locke sich dadurch, daß er, wahrscheinlich weil er unter Hobbes' und Bacos Einfluß steht, sich so nahe als möglich an die Erfahrung und den gemeinen Verstand anschließt, hyperphysische Hypothesen möglichst vermeidend. Das Reale ist ihm die Materie, und ohne sich an den Leibnizischen Skrupel über die Unmöglichkeit einer Kausalverbindung zwischen der immateriellen, denkenden und der materiellen, ausgedehnten Substanz zu kehren, nimmt er zwischen der Materie und dem erkennenden Subjekt geradezu physischen Einfluß an. Hiebei aber geht er, mit seltener Besonnenheit und Redlichkeit, so weit, zu bekennen, daß möglicherweise das Erkennende und Denkende selbst auch Materie sein könne (On hum. underst. L. IV, c. 3, § 6); was ihm später das wiederholte Lob des großen Voltaire, zu seiner Zeit hingegen die boshaften Angriffe eines verschmitzten anglikanischen Pfaffen, des Bischofs von Worcester, zugezogen hat*). Bei ihm nun erzeugt das Reale, d. i. die Materie, im Erkennenden, durch „Impuls", d. i. Stoß, Vorstellungen, oder das Ideale (ibid. L. I, c. 8, § 11). Wir haben also hier einen recht massiven Realismus, der, eben durch seine Exorbitanz den Widerspruch hervorrufend, den Berkeleyschen

*) Es gibt keine lichtscheuere Kirche, als die englische; weil eben keine andere so große pekuniäre Interessen auf dem Spiel hat, wie sie, deren Einkünfte 5 Millionen Pfund Sterling betragen, welches 40 000 Pfund Sterling mehr sein soll, als die des gesamten übrigen christlichen Klerus beider Hemisphären zusammengenommen. Andererseits gibt es keine Nation, welche es so schmerzlich ist, durch den degradierendesten Köhlerglauben methodisch verdummt zu sehn, wie die an Intelligenz alle übrigen übertreffende englische. Die Wurzel des Uebels ist, daß es in England kein Ministerium des öffentlichen Unterrichts gibt, daher dieser bisher ganz in den Händen der Pfaffenschaft geblieben ist, welche dafür gesorgt hat, daß zwei Drittel der Nation nicht lesen und schreiben können, ja sogar sich gelegentlich erfrecht, mit der lächerlichsten Vermessenheit gegen die Naturwissenschaften zu belfern. Es ist daher Menschenpflicht, Licht, Aufklärung und Wissenschaft durch alle nur ersinnliche Kanäle nach England einzuschwärzen, damit jenen wohlgemästeten aller Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. Engländern von Bildung auf dem Festlande soll man, wenn sie ihren jüdischen Sabbatsaberglauben und sonstige stupide Bigotterie zur Schau tragen, mit unverhohlenem Spotte begegnen — until they be shamed into common sense. Denn dergleichen ist ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden. — Daher soll man niemals, auch nur im gemeinen Leben, der englischen Kirchensuperstition die mindeste Konzession machen, sondern wo immer sie laut werden will, ihr sofort auf das schneidendeste entgegentreten. Denn die Dreistigkeit anglikanischer Pfaffen und Pfaffenknechte ist, bis auf den heutigen Tag, ganz unglaublich, soll daher auf ihre Insel gebannt bleiben und, wenn sie es wagt, sich auf dem Festlande sehn zu lassen, sofort die Rolle der Eule bei Tage spielen müssen.

Idealismus veranlaßte, dessen spezieller Entstehungspunkt vielleicht das ist, was Locke am Ende des 2. § des 21. Kap. des 2. Buchs, mit so auffallend geringer Besonnenheit vorbringt und unter anderm sagt: Solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not. (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe würden, wie sie sind, wirklich in der Welt sein, gleichviel ob es irgend ein empfindendes Wesen, sie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht.) Sobald man nämlich sich hierüber besinnt, muß man es als falsch erkennen: dann aber steht der Berkeleysche Idealismus da und ist unleugbar. Inzwischen übersieht auch Locke nicht jenes Grundproblem, die Kluft zwischen den Vorstellungen in uns und den unabhängig von uns existierenden Dingen, also den Unterschied des Idealen und Realen: in der Hauptsache fertigt er es jedoch ab durch Argumente des gesunden, aber rohen Verstandes und durch Berufung auf das Zureichende unserer Erkenntnis von den Dingen für praktische Zwecke (ibid. L. IV, c. 4 et 9); was offenbar nicht zur Sache ist und nur zeigt, wie tief hier der Empirismus unter dem Problem bleibt. Nun aber führt eben sein Realismus ihn dahin, das in unserer Erkenntnis dem Realen Entsprechende zu beschränken auf die den Dingen, wie sie an sich selbst sind, inhärierenden Eigenschaften und diese zu unterscheiden von den bloß unsrer Erkenntnis derselben, also allein dem Idealen, angehörenden: demgemäß nennt er nun diese die sekundären, jene erstere aber die primären Eigenschaften. Dieses ist der Ursprung des später, in der Kantischen Philosophie, so höchst wichtig werdenden Unterschiedes zwischen Ding an sich und Erscheinung. Hier also ist der wahre genetische Anknüpfungspunkt der Kantischen Lehre an die frühere Philosophie, nämlich an Locke. Befördert und näher veranlaßt wurde jene durch Humes skeptische Einwürfe gegen Lockes Lehre: hingegen hat sie zur Leibniz-Wolfischen Philosophie nur ein polemisches Verhältnis.

Als jene primären Eigenschaften nun, welche ausschließlich Bestimmungen der Dinge an sich selbst sein, mithin ihnen auch außerhalb unsrer Vorstellung und unabhängig von dieser zukommen sollen, ergeben sich lauter solche, welche man an ihnen nicht wegdenken kann: nämlich Aus-

dehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung oder Ruhe, und Zahl. Alle übrigen werden als sekundär erkannt, nämlich als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folglich als bloße Empfindungen in diesen: dergleichen sind Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauhigkeit u. s. w. Diese haben demnach mit der sie erregenden Beschaffenheit in den Dingen an sich nicht die mindeste Aehnlichkeit, sondern sind zurückzuführen auf jene primären Eigenschaften als ihre Ursachen, und diese allein sind rein objektiv und wirklich in den Dingen vorhanden (ibid. L. I, c. 8, § 7 seqq.). Von diesen sind daher unsere Vorstellungen derselben wirklich getreue Kopien, welche genau die Eigenschaften wiedergeben, die in den Dingen an sich selbst vorhanden sind (l. c. § 15. Ich wünsche dem Leser Glück, welcher hier das Possierlichwerden des Realismus wirklich empfindet). Wir sehn also, daß Locke von der Beschaffenheit der Dinge an sich, deren Vorstellungen wir von außen empfangen, in Abrechnung bringt, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist: eine leichte, faßliche, unbestreitbare Betrachtung. Auf diesem Wege aber that später Kant den unermeßlich größern Schritt, auch in Abrechnung zu bringen was Aktion unsers Gehirns (dieser ungleich größern Nervenmasse) ist; wodurch alsdann alle jene angeblich primären Eigenschaften zu sekundären und die vermeintlichen Dinge an sich zu bloßen Erscheinungen herabsinken, das wirkliche Ding an sich aber, jetzt auch von jenen Eigenschaften entblößt, als eine ganz unbekannte Größe, ein großes x, übrig bleibt. Dies erforderte nun freilich eine schwierige, tiefe, gegen Anfechtungen des Mißverstandes und Unverstandes lange zu verteidigende Analyse.

Locke deduziert seine primären Eigenschaften der Dinge nicht, gibt auch weiter keinen Grund an, warum gerade diese und keine andern rein objektiv seien, als nur den, daß sie unvertilgbar sind. Forschen wir nun selbst, warum er diejenigen Eigenschaften der Dinge, welche ganz unmittelbar auf die Empfindung wirken, folglich geradezu von außen kommen, für nicht objektiv vorhanden erklärt, hingegen dies denen zugesteht, welche (wie seitdem erkannt worden) aus den selbsteigenen Funktionen unsers Intellekts entspringen; so ist der Grund hievon dieser, daß das objektiv anschauende Bewußtsein (das Bewußtsein anderer Dinge) notwendig

eines komplizierten Apparats bedarf, als dessen Funktion es auftritt, folglich seine wesentlichsten Grundbestimmungen schon von innen festgestellt sind, weshalb die allgemeine Form, d. i. Art und Weise, der Anschauung, aus der allein das a priori Erkennbare hervorgehn kann, sich darstellt als das Grundgewebe der angeschauten Welt und demnach auftritt als das schlechthin Notwendige, Ausnahmslose und auf keine Weise je Wegzubringende, so daß es als Bedingung alles übrigen und seiner mannigfaltigen Verschiedenheit schon zum voraus feststeht. Bekanntlich ist dies zunächst Zeit und Raum und was aus ihnen folgt und nur durch sie möglich ist. An sich selbst sind Zeit und Raum leer: soll nun etwas hineinkommen; so muß es auftreten als Materie, d. h. aber als ein Wirkendes, mithin als Kausalität: denn die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Sein besteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: sie ist eben nur die objektiv aufgefaßte Verstandesform der Kausalität selbst. (Ueb. d. vierf. Wurzel d. Satzes v. Grund, 2. Aufl., S. 77; wie auch Welt als Wille und Verst., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48 und 49; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52.) Daher also kommt es, daß Lockes primäre Eigenschaften lauter solche sind, die sich nicht wegdenken lassen, — welches eben deutlich genug ihren subjektiven Ursprung anzeigt, indem sie unmittelbar aus der Beschaffenheit des Anschauungsapparats selbst hervorgehn, — daß er mithin gerade das, was, als Gehirnfunktion, noch viel subjektiver ist, als die direkt von außen veranlaßte, oder doch wenigstens näher bestimmte Sinnesempfindung, für schlechthin objektiv hält.

Inzwischen ist es schön zu sehn, wie, durch alle diese verschiedenen Auffassungen und Erklärungen, das von Cartesius aufgeworfene Problem des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen immer mehr entwickelt und aufgehellt, also die Wahrheit gefördert wird. Freilich geschah dies unter Begünstigung der Zeitumstände, oder richtiger der Natur, als welche in dem kurzen Zeitraum zweier Jahrhunderte über ein halbes Dutzend denkender Köpfe in Europa geboren werden und zur Reife gedeihen ließ; wozu, als Angebinde des Schicksals, noch kam, daß diese, mitten in einer nur dem Nutzen und Vergnügen frönenden, also niedrig gesinnten Welt, ihrem erhabenen Berufe folgen durften, unbekümmert um das Belfern der Pfaffen und das

Faseln, oder absichtsvolle Treiben, der jedesmaligen Philosophieprofessoren.

Da nun Locke, seinem strengen Empirismus gemäß, auch das Kausalitätsverhältnis uns erst durch die Erfahrung bekannt werden ließ, bestritt Hume nicht, wie recht gewesen wäre, diese falsche Annahme; sondern, indem er sofort das Ziel überschoß, die Realität des Kausalitätsverhältnisses selbst, und zwar durch die an sich richtige Bemerkung, daß die Erfahrung doch nie mehr, als ein bloßes Folgen der Dinge aufeinander, nicht aber ein eigentliches Erfolgen und Bewirken, einen notwendigen Zusammenhang, sinnlich und unmittelbar, geben könne. Es ist allbekannt, wie dieser skeptische Einwurf Humes der Anlaß wurde zu Kants ungleich tieferen Untersuchungen der Sache, welche ihn zu dem Resultat geführt haben, daß die Kausalität, und dazu auch noch Raum und Zeit, a priori von uns erkannt werden, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegen, und daher zum subjektiven Anteil der Erkenntnis gehören; woraus dann weiter folgt, daß alle jene primären, d. i. absoluten Eigenschaften der Dinge, welche Locke festgestellt hatte, da sie sämtlich aus reinen Bestimmungen der Zeit, des Raums und der Kausalität zusammengesetzt sind, nicht den Dingen an sich selbst eigen sein können, sondern unserer Erkenntnisweise derselben inhärieren, folglich nicht zum Realen, sondern zum Idealen zu zählen sind; woraus dann endlich sich ergibt, daß wir die Dinge in keinem Betracht erkennen, wie sie an sich sind, sondern einzig und allein in ihren Erscheinungen. Hienach nun aber bleibt das Reale, das Ding an sich selbst, als ein völlig Unbekanntes, ein bloßes x, stehn, und fällt die ganze anschauliche Welt dem Idealen zu, als eine bloße Vorstellung, eine Erscheinung, der jedoch, eben als solcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an sich, entsprechen muß. —

Von diesem Punkte aus habe endlich ich noch einen Schritt gethan und glaube, daß es der letzte sein wird; weil ich das Problem, um welches seit Cartesius alles Philosophieren sich dreht, dadurch gelöst habe, daß ich alles Sein und Erkennen zurückführe auf die beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins, also auf etwas, worüber hinaus es kein Erklärungsprinzip mehr geben kann; weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist. Ich habe nämlich mich darauf besonnen, daß zwar, wie sich aus den hier dargelegten

Forschungen aller meiner Vorgänger ergibt, das absolut Reale, oder das Ding an sich selbst, uns nimmermehr geradezu von außen, auf dem Wege der bloßen Vorstellung, gegeben werden kann, weil es unvermeidlich im Wesen dieser liegt, stets nur das Ideale zu liefern; daß hingegen, weil doch wir selbst unstreitig real sind, aus dem Innern unsers eigenen Wesens die Erkenntnis des Realen irgendwie zu schöpfen sein muß. In der That nun tritt es hier, auf eine unmittelbare Weise, ins Bewußtsein, nämlich als Wille. Danach fällt nunmehr bei mir die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objektiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines jeden, samt Raum und Zeit und Kausalität, mithin samt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als Vorstellung, dem Idealen angehört; als das Reale aber allein der Wille übrig bleibt, welchen meine sämtlichen Vorgänger unbedenklich und unbesehens, als ein bloßes Resultat der Vorstellung und des Denkens, ins Ideale geworfen hatten, ja, welchen Cartesius und Spinoza sogar mit dem Urteil identifizieren*). Dadurch ist nun auch bei mir die Ethik ganz unmittelbar und ohne allen Vergleich fester mit der Metaphysik verknüpft, als in irgend einem andern Systeme, und so die moralische Bedeutung der Welt und des Daseins fester gestellt, als jemals. Wille und Vorstellung allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten und fundamentalen Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig lassen. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist dasselbe, aber auch nur das vorgestellte Ding, nicht das Ding an sich selbst: dieses ist stets Wille, unter welcher Gestalt auch immer er sich in der Vorstellung darstellen mag.

Anhang.

Leser, welche mit dem, was im Laufe dieses Jahrhunderts in Deutschland für Philosophie gegolten hat, bekannt sind, könnten vielleicht sich wundern, in dem Zwischenraume zwischen

---

*) Spinoza l. c. — Cartesius, In meditationibus de prima philosophia, Medit. 4, p. 28.

Kant und mir weder den Fichteschen Idealismus noch das System der absoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu sehen, als welche doch unserm Thema ganz eigentlich anzugehören scheinen. Ich habe sie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, Fichte, Schelling und Hegel keine Philosophen sind, indem ihnen das erste Erfordernis hiezu, Ernst und Redlichkeit des Forschens, abgeht. Sie sind bloße Sophisten: sie wollten scheinen, nicht sein, und haben nicht die Wahrheit, sondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt gesucht. Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu diesem Zweck, möglichst viel Aufsehn und Spektakel mit ihrer Scheinphilosophie; — das waren die Leitsterne und begeisternden Genien dieser Schüler der Weisheit. Daher bestehn sie nicht die Eintrittskontrolle und können nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht.

Inzwischen haben sie in einer Sache excelliert, nämlich in der Kunst, das Publikum zu berücken und sich für das, was sie nicht waren, geltend zu machen; wozu unstreitig Talent gehört, nur nicht philosophisches. Daß sie hingegen in der Philosophie nichts Wirkliches leisten konnten, lag, im letzten Grunde, daran, daß ihr Intellekt nicht frei geworden, sondern im Dienste des Willens geblieben war: da kann er zwar für diesen und dessen Zwecke außerordentlich viel leisten, für die Philosophie hingegen, wie für die Kunst, nichts. Denn diese machen gerade zur ersten Bedingung, daß der Intellekt bloß aus eigenem Antriebe thätig sei und, für die Zeit dieser Thätigkeit, aufhöre, dem Willen dienstbar zu sein, d. h. die Zwecke der eigenen Person im Auge zu haben. Er selbst aber, wenn allein aus eigenem Triebe thätig, kennt, seiner Natur nach, keinen andern Zweck, als eben nur die Wahrheit. Daher reicht es, um ein Philosoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit (die keine andere als die Wahrheit ist), zu sein, nicht hin, daß man die Wahrheit liebe, soweit sie mit dem eigenen Interesse, oder dem Willen der Vorgesetzten, oder den Satzungen der Kirche, oder den Vorurteilen und dem Geschmack der Zeitgenossen, vereinbar ist: solange man es dabei bewenden läßt, ist man nur ein φιλαυτος, kein φιλοσοφος. Denn dieser Ehrentitel ist eben dadurch schön und weise ersonnen, daß er besagt, man liebe die Wahrheit ernstlich und von ganzem Herzen, also un-

bedingt, ohne Vorbehalt, über alles, ja, nötigenfalls, allem zum Trotz. Hievon nun aber ist der Grund eben der oben angegebene, daß der Intellekt frei geworden ist, in welchem Zustande er gar kein anderes Interesse auch nur kennt und versteht, als das der Wahrheit: die Folge aber ist, daß man alsdann gegen allen Lug und Trug, welches Kleid er auch trage, einen unversöhnlichen Haß faßt. Damit wird man freilich es in der Welt nicht weit bringen; wohl aber in der Philosophie. — Hingegen ist es, für diese, ein schlimmes Auspicium, wenn man, angeblich auf die Erforschung der Wahrheit ausgehend, damit anfängt, aller Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Lauterkeit, lebewohl zu sagen, und nur darauf bedacht ist, sich für das geltend zu machen, was man nicht ist. Dann nimmt man, eben wie jene drei Sophisten, bald ein falsches Pathos, bald einen erkünstelten hohen Ernst, bald die Miene unendlicher Ueberlegenheit an, um zu imponieren, wo man überzeugen zu können verzweifelt, schreibt unüberlegt, weil man, nur um zu schreiben denkend, das Denken bis zum Schreiben aufgespart hatte, sucht jetzt palpable Sophismen als Beweise einzuschwärzen, beruft sich auf intellektuelle Anschauung, oder auf absolutes Denken und Selbstbewegung der Begriffe, perhorresziert ausdrücklich den Standpunkt der „Reflexion", d. h. der vernünftigen Besinnung, unbefangenen Ueberlegung und redlichen Darstellung, also überhaupt den eigentlichen, normalen Gebrauch der Vernunft, deklariert demgemäß eine unendliche Verachtung gegen die „Reflexionsphilosophie", mit welchem Namen man jeden zusammenhängenden, Folgen aus Gründen ableitenden Gedankengang, wie er alles frühere Philosophieren ausmacht, bezeichnet, und wird demnach, wenn man dazu mit genugsamer und durch die Erbärmlichkeit des Zeitalters ermutigter Frechheit ausgestattet ist, sich etwan so darüber auslassen: „Es ist nicht schwer einzusehn, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst" u. s. w. (Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, S. LVII, in der Gesamtausgabe S. 36.) Ich denke, es ist nicht schwer einzusehn, daß wer dergleichen voranschickt, ein unverschämter Charlatan ist, der die Gimpel bethören will und merkt, daß er an den Deutschen des 19. Jahrhunderts seine Leute gefunden hat.

Wenn man also demgemäß, angeblich dem Tempel der Wahrheit zueilend, die Zügel dem Interesse der eigenen Person übergibt, welches seitabwärts und nach ganz andern Leitsternen blickt, etwan nach dem Geschmack und den Schwächen der Zeitgenossen, nach der Religion des Landes, besonders aber nach den Absichten und Winken der Regierenden, — o wie sollte man da den auf hohen, abschüssigen, kahlen Felsen gelegenen Tempel der Wahrheit erreichen! — Wohl mag man dann, durch das sichere Band des Interesses, eine Schar recht eigentlich hoffnungsvoller, nämlich Protektion und Anstellungen hoffender Schüler an sich knüpfen, die zum Schein eine Sekte, in der That eine Faktion bilden, von deren vereinigten Stentorstimmen man nunmehr als ein Weiser ohnegleichen in alle vier Winde ausgeschrieen wird: das Interesse der Person wird befriedigt, das der Wahrheit ist verraten.

Aus diesem allen erklärt sich die peinliche Empfindung, von der man ergriffen wird, wenn man, nach dem Studio der im Obigen durchmusterten wirklichen Denker, an die Schriften Fichtes und Schellings, oder gar an den, mit grenzenlosem, aber gerechten Vertrauen zur deutschen Niaiserie, frech hingeschmierten Unsinn Hegels geht*). Bei jenen hatte man überall ein *redliches* Forschen nach Wahrheit und ein ebenso *redliches* Bemühen, ihre Gedanken andern mitzuteilen, gefunden. Daher fühlt wer im Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza, Cartesius liest sich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinschaft mit einem edlen Geiste, welcher Gedanken hat und Gedanken erweckt. Das Umgekehrte von diesem allen findet statt beim Lesen der oben genannten drei deutschen Sophisten. Ein Unbefangener, der ein Buch von ihnen aufmacht und dann sich frägt, ob dies der Ton eines Denkers, der belehren, oder der eines Charlatans, der täuschen will, sei, kann nicht fünf

*) Die Hegelsche Afterweisheit ist recht eigentlich jener Mühlstein im Kopfe des Schülers im Faust. Wenn man einen Jüngling absichtlich verdummen und zu allem Denken völlig unfähig machen will; so gibt es kein probateres Mittel als das fleißige Studium Hegelscher Originalwerke: denn diese monstrosen Zusammenfügungen von Worten, die sich aufheben und widersprechen, so daß der Geist irgend etwas dabei zu denken vergeblich sich abmartert, bis er endlich ermattet zusammensinkt, vernichten in ihm allmählich die Fähigkeit zum Denken so gänzlich, daß, von dem an, hohle, leere Floskeln ihm für Gedanken gelten. Dazu nun noch die durch Wort und Beispiel aller Respektspersonen dem Jünglinge beglaubigte Einbildung, jener Wortkram sei die wahre, hohe Weisheit! — Wenn einmal ein Wormund bebesorgen sollte, seine Mündel könnte für seine Pläne zu klug werden; so ließe sich durch ein fleißiges Studium der Hegelschen Philosophie diesem Unglück vorbeugen.

Minuten darüber im Zweifel bleiben: so sehr atmet hier alles Unredlichkeit. Der Ton ruhiger Untersuchung, der alle bisherige Philosophie charakterisiert hatte, ist vertauscht gegen den der unerschütterlichen Gewißheit, wie er der Charlataneriein jeder Art und jeder Zeit eigen ist, die aber hier beruhen soll auf vorgeblich unmittelbarer, intellektualer Anschauung, oder absolutem, d. h. vom Subjekt, also auch seiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite, jeder Zeile spricht das Bemühen, den Leser zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponieren zu verdutzen, bald ihn durch unverständliche Phrasen, ja durch baren Unsinn, zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen, kurz, ihm Staub in die Augen zu streuen und ihn nach Möglichkeit zu mystifizieren. Daher kann die Empfindung, welche man bei dem in Rede stehenden Uebergange, in Hinsicht auf das Theoretische spürt, derjenigen verglichen werden, welche in Hinsicht auf das Praktische, einer haben mag, der, aus einer Gesellschaft von Ehrenmännern kommend, in eine Gaunerherberge geraten wäre. Welch ein würdiger Mann ist doch der von eben jenen drei Sophisten so gering geschätzte und verspottete Christian Wolf, in Vergleich mit ihnen! Er hatte und gab doch wirkliche Gedanken: sie aber bloße Wortgebilde, Phrasen, in der Absicht zu täuschen. Dennoch ist der wahre unterscheidende Charakter der Philosophie dieser ganzen, sogenannten Nachkantischen Schule Unredlichkeit, ihr Element blauer Dunst und persönliche Zwecke ihr Ziel. Ihre Koryphäen waren bemüht, zu scheinen, nicht zu sein: sie sind daher Sophisten, nicht Philosophen. Spott der Nachwelt, der sich auf ihre Verehrer erstreckt, und dann Vergessenheit warten ihrer. Mit der angegebenen Tendenz dieser Leute hängt, beiläufig gesagt, auch der zankende, scheltende Ton zusammen, der, als obligate Begleitung, überall Schellings Schriften durchzieht. — Wäre nun diesem allen nicht so, wäre mit Redlichkeit, statt mit Imponieren und Windbeuteln zu Werke gegangen worden; so könnte Schelling, als welcher entschieden der begabteste unter den dreien ist, in der Philosophie doch den untergeordneten Rang eines vorderhand nützlichen Eklektikers einnehmen; sofern er aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jakob Böhms, Kants und der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet hat, das die große Leere, welche die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt

hatten, einstweilen ausfüllen konnte, bis einmal eine wirklich neue Philosophie herankäme und die durch jene geforderte Befriedigung eigentlich gewährte. Namentlich hat er die Naturwissenschaft unsers Jahrhunderts dazu benutzt, den Spinozaschen abstrakten Pantheismus zu beleben. Spinoza nämlich ohne alle Kenntnis der Natur, hatte bloß aus abstrakten Begriffen in den Tag hinein philosophiert und daraus, ohne die Dinge selbst eigentlich zu kennen, sein Lehrgebäude aufgeführt. Dieses dürre Skelett mit Fleisch und Farbe bekleidet, ihm, so gut es gehn wollte, Leben und Bewegung erteilt zu haben, mittelst Anwendung der unterdessen herangereiften Naturwissenschaft, wenngleich oft mit falscher Anwendung, dies ist das nicht abzuleugnende Verdienst Schellings in seiner Naturphilosophie, die eben auch das Beste unter seinen mannigfaltigen Versuchen und neuen Anläufen ist.

Wie Kinder mit den zu ernsten Zwecken bestimmten Waffen, oder sonstigem Geräte der Erwachsenen spielen, so haben die hier in Betracht genommenen drei Sophisten es mit dem Gegenstande, über dessen Behandlung ich hier referiere, gemacht, indem sie zu den mühseligen, zweihundertjährigen Untersuchungen grübelnder Philosophen das komische Widerspiel lieferten. Nachdem nämlich Kant das große Problem des Verhältnisses zwischen dem an sich Existierenden und unsern Vorstellungen mehr als je auf die Spitze gestellt und dadurch es der Lösung um ein Vieles näher gebracht hatte, tritt Fichte auf mit der Behauptung, daß hinter den Vorstellungen weiter nichts stäke; sie wären eben nur Produkte des erkennenden Subjekts, des Ich. Während er hiedurch Kanten zu überbieten suchte, brachte er bloß eine Karikatur der Philosophie desselben zu Tage, indem er, unter beständiger Anwendung der jenen drei Pseudophilosophen bereits nachgerühmten Methode, das Reale ganz aufhob und nichts als das Ideale übrig ließ. Dann kam Schelling, der, in seinem System der absoluten Identität des Realen und Idealen, jenen ganzen Unterschied für nichtig erklärte und behauptete, das Ideale sei auch das Reale, es sei eben alles eins; wodurch er das so mühsam, mittelst der allmählich und schrittweise sich entwickelnden Besonnenheit, Gesonderte wieder wild durcheinander zu werfen und alles zu vermischen trachtete (Schelling, Vom Verhältnis der Naturphil. zur Fichteschen, S. 14—21). Der Unterschied

des Idealen und Realen wird eben dreist weggeleugnet unter Nachahmung der oben gerügten Fehler Spinozas. Dabei werden sogar Leibnizens Monaden, diese monstrose Identifikation zweier Undinge, nämlich der Atome und der unteilbaren, ursprünglich und wesentlich erkennenden Individuen, genannt Seelen, wieder hervorgeholt, feierlich apotheosiert und zu Hilfe genommen (Schelling, Ideen z. Naturphil., 2. Aufl. S. 38 u. 82). Den Namen der Identitätsphilosophie führt die Schellingsche Naturphilosophie, weil sie, in Spinozas Fußstapfen tretend, drei Unterschiede, die dieser aufgehoben hatte, ebenfalls aufhebt, nämlich den zwischen Gott und Welt, den zwischen Leib und Seele, und endlich auch den zwischen dem Idealen und Realen in der angeschauten Welt. Dieser letztere Unterschied aber hängt, wie oben, bei Betrachtung Spinozas, gezeigt worden, keineswegs von jenen beiden andern ab; so wenig, daß, je mehr man ihn hervorgehoben hat, desto mehr jene beiden andern dem Zweifel unterlegen sind: denn sie sind auf dogmatische Beweise (die Kant umgestoßen hat) gegründet, er hingegen auf einen einfachen Akt der Besinnung. Dem allen entsprechend wurde von Schelling auch die Metaphysik mit der Physik identifiziert, und demgemäß auf eine bloß physikalisch-chemische Diatribe der hohe Titel „von der Weltseele" gesetzt. Alle eigentlich metaphysischen Probleme, wie sie dem menschlichen Bewußtsein sich unermüdlich aufdringen, sollten durch ein dreistes Wegleugnen, mittelst Machtsprüchen, beschwichtigt werden. Hier ist die Natur eben weil sie ist, aus sich selbst und durch sich selbst, wir erteilen ihr den Titel Gott, damit ist sie abgefunden und wer mehr verlangt ist ein Narr: der Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem ist eine bloße Schulfaxe, so auch die ganze Kantische Philosophie, deren Unterscheidung von a priori und a posteriori nichtig ist: unsere empirische Anschauung liefert ganz eigentlich die Dinge an sich u. s. w. Man sehe „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Fichteschen" S. 51 u. 67, woselbst auch S. 61 ausdrücklich gespottet wird über die, „welche recht eigentlich darüber erstaunen, daß nicht nichts ist, und sich nicht satt darüber wundern können, daß wirklich etwas existiert". So sehr also scheint dem Herrn von Schelling sich alles von selbst zu verstehn. Im Grunde aber ist ein dergleichen Gerede eine in vornehme Phrasen gehüllte Appellation an den sogenannten gesunden, d. h. rohen Verstand.

Uebrigens erinnere ich hier an das im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 17 gleich anfangs, Gesagte. Für unsern Gegenstand bezeichnend und gar naiv ist im angeführten Buche Schellings noch die Stelle S. 69: „Hätte die Empirie ihren Zweck vollkommen erreicht; so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie und mit diesem die Philosophie selbst, als eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden: alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare ‚freundliche' Anschauung: das Höchste wäre ein Spiel der Lust und der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste sinnlich, und der Mensch dürfte froh und frei im Buche der Natur lesen." — Das wäre freilich allerliebst! Aber so steht es nicht mit uns: dem Denken läßt sich nicht so die Thüre weisen. Die ernste, alte Sphinx mit ihrem Rätsel liegt unbeweglich da und stürzt sich darum, daß ihr sie für ein Gespenst erklärt, nicht vom Felsen. Als, eben deshalb, Schelling später selbst merkte, daß die metaphysischen Probleme sich nicht durch Machtsprüche abweisen lassen, lieferte er einen eigentlich metaphysischen Versuch, in seiner Abhandlung über die Freiheit, welche jedoch ein bloßes Phantasiestück, ein Conte bleu, ist, daher es eben kommt, daß der Vortrag, so oft er den demonstrierenden Ton annimmt (z. B. S. 453 ff.), eine entschieden komische Wirkung hat.

Durch seine Lehre von der Identität des Realen und Idealen hatte demnach Schelling das Problem, welches, seit Cartesius es auf die Bahn gebracht, von allen großen Denkern behandelt und endlich von Kant auf die äußerste Spitze getrieben war, dadurch zu lösen gesucht, daß er den Knoten zerhaute, indem er den Gegensatz zwischen beiden ableugnete. Mit Kanten, von dem er auszugehen vorgab, trat er dadurch eigentlich in geraden Widerspruch. Inzwischen hatte er wenigstens den ursprünglichen und eigentlichen Sinn des Problems festgehalten, als welcher das Verhältnis zwischen unserer Anschauung und dem Sein und Wesen, an sich selbst, der in dieser sich darstellenden Dinge betrifft: allein, weil er seine Lehre hauptsächlich aus dem Spinoza schöpfte, nahm er bald von diesem die Ausdrücke Denken und Sein auf, welche das in Rede stehende Problem sehr schlecht bezeichnen und später Anlaß zu den tollsten Monstrositäten wurden. Spinoza hatte mit seiner Lehre, daß substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo

attributo comprehenditur (II, 7, Sch.): oder scilicet mens et corpus una eademque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur (III, 2, Sch.), zunächst den Cartesianischen Gegensatz von Leib und Seele aufheben wollen: auch mag er erkannt haben, daß das empirische Objekt von unserer Vorstellung desselben nicht verschieden ist. Schelling nahm nun von ihm die Ausdrücke Denken und Sein an, welche er allmählich denen von Anschauen, oder vielmehr Angeschautem, und Ding an sich substituierte. (Neue Zeitschrift für spekul. Physik, ersten Bandes erstes Stück: „Fernere Darstellungen" u. s. w.) Denn das Verhältnis unserer Anschauung der Dinge zum Sein und Wesen an sich derselben ist das große Problem, dessen Geschichte ich hier skizziere; nicht aber das unserer Gedanken, d. h. Begriffe; da diese ganz offenbar und unleugbar bloße Abstraktionen aus dem anschaulich Erkannten sind, entstanden durch beliebiges Wegdenken, oder Fallenlassen, einiger Eigenschaften und Beibehalten anderer; woran zu zweifeln keinem vernünftigen Menschen einfallen kann*). Diese Begriffe und Gedanken, welche die Klasse der nichtanschaulichen Vorstellungen ausmachen, haben daher zum Wesen und Sein an sich der Dinge nie ein unmittelbares Verhältnis, sondern allemal nur ein mittelbares, nämlich unter Vermittelung der Anschauung: diese ist es, welche einerseits ihnen den Stoff liefert, und andererseits in Beziehung zu den Dingen an sich, d. h. zu dem unbekannten, in der Anschauung sich objektivierenden, selbsteigenen Wesen der Dinge steht.

Der von Schelling dem Spinoza entnommene, ungenaue Ausdruck gab nun später dem geist- und geschmacklosen Charlatan Hegel, welcher in dieser Hinsicht als der Hanswurst Schellings auftritt, Anlaß, die Sache dahin zu verdrehen, daß das Denken selbst und im eigentlichen Sinn, also die Begriffe, identisch sein sollten mit dem Wesen an sich der Dinge: also das in abstracto Gedachte als solches und unmittelbar sollte eins sein mit dem objektiv Vorhandenen an sich selbst, und demgemäß sollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphysik sein: demnach brauchten wir nur zu denken, oder die Begriffe walten zu lassen, um zu wissen, wie die Welt da draußen absolut beschaffen sei.

---

*) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund, 2. Aufl. § 26.

Danach wäre alles, was in einem Hirnkasten spukt, sofort wahr und real. Weil nun ferner „je toller je besser" der Wahlspruch der Philosophaster dieser Periode war; so wurde diese Absurdität durch die zweite gestützt, daß nicht wir dächten, sondern die Begriffe allein und ohne unser Zuthun den Gedankenprozeß vollzögen, welcher daher die dialektische Selbstbewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge in et extra naturam sein sollte. Dieser Fratze lag nun aber eigentlich noch eine andere zum Grunde, welche ebenfalls auf Mißbrauch der Wörter beruhte und zwar nie deutlich ausgesprochen wurde, jedoch unzweifelhaft dahintersteckt. Schelling hatte, nach Spinozas Vorgang, die Welt Gott betitelt. Hegel nahm dies nach dem Wortsinn. Da nun das Wort eigentlich ein persönliches Wesen, welches, unter andern mit der Welt durchaus inkompatibeln Eigenschaften, auch die der Allwissenheit hat, bedeutet; so wurde von ihm nun auch diese auf die Welt übertragen, woselbst sie natürlich keine andere Stelle erhalten konnte, als unter der albernen Stirn des Menschen; wonach denn dieser nur seinen Gedanken freien Lauf (dialektische Selbstbewegung) zu lassen brauchte, um alle Mysterien Himmels und der Erde zu offenbaren, nämlich in dem absoluten Gallimathias der Hegelschen Dialektik. Eine Kunst hat dieser Hegel wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große. Wir sehn ja, mit welchen Possen er die deutsche Gelehrtenwelt dreißig Jahre lang in Respekt halten konnte. Daß die Philosophieprofessoren es noch immer mit diesen drei Sophisten ernstlich nehmen und wichtig damit thun, ihnen eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einzuräumen, geschieht eben nur, weil es zu ihrem Gagne-pain gehört, indem sie daran Stoff haben zu ausführlichen, mündlichen und schriftlichen Vorträgen der Geschichte der sogenannten Nachkantischen Philosophie, in welchen die Lehrmeinungen dieser Sophisten ausführlich dargelegt und ernsthaft erwogen werden; — während man vernünftigerweise sich nicht darum bekümmern sollte, was diese Leute, um etwas zu scheinen, zu Markte gebracht haben; es wäre denn, daß man die Schreibereien des Hegel für offizinell erklären und in den Apotheken vorrätig haben wollte, als psychisch wirkendes Vomitiv; indem der Ekel, den sie erregen, wirklich ganz spezifisch ist. Doch genug von ihnen und ihrem Urheber,

dessen Verehrung wir der dänischen Akademie der Wissenschaften überlassen wollen, als welche in ihm einen Summus philosophus nach ihrem Sinn erkannt hat und daher Respekt vor ihm fordert, in ihrem, meiner Preisschrift über das Fundament der Moral, zu bleibendem Andenken, beigedrucktem Urteile, welches ebensosehr wegen seines Scharfsinns, als wegen seiner denkwürdigen Redlichkeit, der Vergessenheit entzogen zu werden verdiente, wie auch, weil es einen lukulenten Beleg liefert zu Labruyères gar schönem Ausspruch: Du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot.

Fragmente zur Geschichte der Philosophie.

§ 1.

Ueber dieselbe.

Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem andern kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn es jedem freistände, die ihn interessierenden Begebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der Geschichte der Philosophie nun aber ist ihm eine solche Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich, nämlich in den selbsteigenen Schriften der Philosophen; woselbst er dann immerhin, der Kürze halber, sich auf wohlgewählte Hauptkapitel beschränken mag; um so mehr, als sie alle von Wiederholungen strotzen, die man sich ersparen kann. Auf diese Weise also wird er das Wesentliche ihrer Lehren authentisch und unverfälscht kennen lernen, während er aus den, jetzt jährlich zu halben Dutzenden erscheinenden Geschichten der Philosophie bloß empfängt, was davon in den Kopf eines Philosophieprofessors gegangen ist und zwar so, wie es sich daselbst ausnimmt; wobei es sich von selbst versteht, daß die Gedanken eines großen Geistes bedeutend einschrumpfen müssen, um im Drei-Pfund-Gehirn so eines Parasiten der Philosophie Platz zu finden, aus welchem sie nun wieder, in den jedesmaligen Jargon des Tages gekleidet, hervorkommen sollen, begleitet von seiner altklugen Beurteilung. — Ueberdies läßt sich berechnen, daß so ein geldverdienender Geschichtschreiber der Philosophie kaum den zehnten Teil der Schriften, darüber er Bericht erstattet, auch nur gelesen haben kann: ihr wirkliches Stu-

dium erfordert ein ganzes, langes und arbeitsames Leben, wie es ehemals, in den alten, fleißigen Zeiten, der wackere Brucker daran gesetzt hat. Was hingegen können wohl solche Leutchen, die, abgehalten durch beständige Vorlesungen, Amtsgeschäfte, Ferienreisen und Zerstreuungen, meistens schon in ihren früheren Jahren mit Geschichten der Philosophie auftreten, Gründliches erforscht haben? Dazu aber wollen sie auch noch pragmatisch sein, die Notwendigkeit des Entstehens und der Folge der Systeme ergründet haben und darthun, und nun gar noch jene ernsten, echten Philosophen der Vorzeit beurteilen, zurechtweisen und meistern. Wie kann es anders kommen, als daß sie die älteren, und einer den andern, ausschreiben, dann aber, um dies zu verbergen, die Sachen mehr und mehr verderben, indem sie ihnen die moderne Tournüre des laufenden Quinquenniums zu geben bestrebt sind, wie sie denn auch nach dem Geiste desselben solche beurteilen. — Sehr zweckmäßig dagegen würde eine von redlichen und einsichtigen Gelehrten gemeinschaftlich und gewissenhaft gemachte Sammlung der wichtigen Stellen und wesentlichen Kapitel sämtlicher Hauptphilosophen sein, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellt, ungefähr in der Art, wie zuerst Gedicke, und später Ritter und Preller es mit der Philosophie des Altertums gemacht haben; jedoch viel ausführlicher: also eine mit Sorgfalt und Sachkenntnis verfertigte große und allgemeine Chrestomathie.

Die Fragmente, welche nun ich hier gebe, sind wenigstens nicht traditionell, d. h. abgeschrieben; vielmehr sind es Gedanken, veranlaßt durch das eigene Studium der Originalwerke.

§ 2.

Vorsokratische Philosophie.

Die eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten, φαινομενα und νοουμενα. Das letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das οντως ον. — Von diesem behaupteten sie sodann, daß es eines, unveränderlich und unbeweglich sei; nicht aber eben so von den φαινομενοις, d. i. dem Angeschauten, Erscheinenden,

empirisch Gegebenen, als von welchem so etwas zu behaupten geradezu lächerlich gewesen wäre; daher denn einst der so mißverstandene Satz, auf die bekannte Art, vom Diogenes widerlegt wurde. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen Erscheinung, φαινομενον, und Ding an sich, οντως ον. Letzteres konnte nicht sinnlich angeschaut, sondern nur denkend erfaßt werden, war demnach νοουμενον. (Arist., Metaph. I, 5, p. 986 et Scholia edit. Berol. p. 429, 430 et 509.) In den Scholien zum Aristoteles (p. 460, 536, 544 et 798) wird des Parmenides Schrift τα κατα δοξαν erwähnt: das wäre also die Lehre von der Erscheinung, die Physik, gewesen: ihr wird ohne Zweifel ein anderes Werk, τα κατ' αληθειαν, die Lehre vom Ding an sich, also die Metaphysik, entsprochen haben. Von Melissos sagt ein Scholion des Philoponos geradezu: εν τοις προς αληθειαν ἑν ειναι λεγων το ον, εν τοις προς δοξαν δυο (müßte heißen πολλα) φησιν ειναι. — Der Gegensatz der Eleaten, und wahrscheinlich auch durch sie hervorgerufen, ist Herakleitos, sofern er unaufhörliche Bewegung aller Dinge lehrte, wie sie die absolute Unbeweglichkeit: er blieb demnach beim φαινομενον stehn. (Arist., De coelo, III, 1, p. 298. edit. Berol.) Dadurch nun wieder rief er, als seinen Gegensatz, die Ideenlehre Platos hervor; wie dies aus der Darstellung des Aristoteles (Metaph. p. 1078) sich ergibt.

Es ist bemerkenswert, daß wir die leicht zu zählenden Haupt-Lehrsätze der Vorsokratischen Philosophen, welche sich erhalten haben, in den Schriften der Alten unzähligemal wiederholt finden; darüber hinaus jedoch sehr wenig: so z. B. die Lehren des Anaxagoras vom νους und den ὁμοιομερειαι, — die des Empedokles von φιλια και νεικος und den vier Elementen, — die des Demokritos und Leukippos von den Atomen und den ειδωλοις, — die des Herakleitos vom beständigen Fluß der Dinge, — die der Eleaten, wie oben auseinandergesetzt, — die der Pythagoreer von den Zahlen, der Metempsychose u. s. f. Indessen kann es wohl sein, daß dieses die Summa alles ihres Philosophierens gewesen; denn wir finden auch in den Werken der Neueren, z. B. des Cartesius, Spinoza, Leibniz und selbst Kants die wenigen Fundamentalsätze ihrer Philosophien zahllosemale wiederholt, so daß diese Philosophen sämtlich den Weidspruch des Empedokles, der auch schon ein Liebhaber des Repetitionszeichens

gewesen sein mag, δις και τρις το καλον (s. Sturz, Empedocl. Agrigent. p. 504), adoptiert zu haben scheinen.

Die erwähnten beiden Dogmen des Anaxagoras stehn übrigens in genauer Verbindung. — Nämlich παντα εν πασιν ist seine symbolische Bezeichnung des Homöomeriendogmas. In der chaotischen Urmasse staken demnach, ganz fertig vorhanden, die Partes similares (im physiologischen Sinne) aller Dinge. Um sie auszuscheiden und zu spezifisch verschiedenen Dingen (Partes dissimilares) zusammenzusetzen, zu ordnen und zu formen, bedurfte es eines νους, der, durch Auslesen der Bestandteile, die Konfusion in Ordnung brächte; da ja das Chaos die vollständigste Mischung aller Substanzen enthielt (Scholia in Aristot. p. 337). Jedoch hatte der νους diese erste Scheidung nicht vollkommen zu stande gebracht; daher in jedem Dinge noch immer die Bestandteile aller übrigen, wenngleich in geringerem Maße, anzutreffen waren: παλιν γαρ παν εν παντι μεμικται (ibid.). —

Empedokles hingegen hatte, statt zahlloser Homöomerien, nur vier Elemente, — aus welchen nunmehr die Dinge als Produkte, nicht, wie beim Anaxagoras, als Edukte hervorgehn sollten. Die verneinende und scheidende, also ordnende Rolle des νους aber spielen bei ihm φιλια και νεικος, Liebe und Haß. Das ist beides gar sehr viel gescheiter. Nicht dem Intellekt (νους) nämlich, sondern dem Willen (φιλια και νεικος) überträgt er die Anordnung der Dinge, und die verschiedenartigen Substanzen sind nicht, wie beim Anaxagoras, bloße Edukte; sondern wirkliche Produkte. Ließ Anaxagoras sie durch einen sondernden Verstand, so läßt sie hingegen Empedokles durch blinden Trieb, d. i. erkenntnislosen Willen, zu stande gebracht werden.

Ueberhaupt ist Empedokles ein ganzer Mann, und seinem φιλια και νεικος liegt ein tiefes und wahres Aperçu zum Grunde. Schon in der unorganischen Natur sehn wir die Stoffe, nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft, einander suchen oder fliehen, sich verbinden und trennen. Die aber, welche sich chemisch zu verbinden die stärkste Neigung zeigen, welche jedoch nur im Zustande der Flüssigkeit befriedigt werden kann, treten in den entschiedensten elektrischen Gegensatz, wenn sie im festen Zustande in Berührung miteinander kommen: sie gehn jetzt in entgegengesetzte Polaritäten feindlich auseinander, um sich sodann wieder zu suchen und zu umarmen. Und was ist denn überhaupt der in der ganzen

Natur unter den verschiedensten Formen durchgängig auftretende polare Gegensatz anderes, als eine stets erneuerte Entzweiung, auf welche die inbrünstig begehrte Versöhnung folgt? So ist denn wirklich φιλια και νεικος überall vorhanden und nur nach Maßgabe der Umstände wird jedesmal das eine, oder das andere hervortreten. Demgemäß können auch wir selbst mit jedem Menschen, der uns nahe kommt, augenblicklich befreundet, oder verfeindet sein: die Anlage zu beiden ist da und wartet auf die Umstände. Bloß die Klugheit heißt uns, auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit verharren; wiewohl er zugleich der Gefrierpunkt ist. Ebenso ist auch der fremde Hund, dem wir uns nähern, augenblicklich bereit, das freundliche, oder das feindliche Register zu ziehn und springt leicht vom Bellen und Knurren zum Wedeln über; wie auch umgekehrt. Was diesem durchgängigen Phänomene des φιλια και νεικος zum Grunde liegt ist allerdings zuletzt der große Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen, nach ihrem Sein an sich, und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das Principium individuationis zur Form hat. Imgleichen hat Empedokles die schon ihm bekannte Atomenlehre als falsch erkannt und dagegen unendliche Teilbarkeit der Körper gelehrt, wie uns Lucretius berichtet Lib. I, v. 747 ff.

Vor allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein entschiedener Pessimismus beachtenswert. Er hat das Elend unseres Daseins vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, — Ατης λειμων. Schon er vergleicht sie, wie später Plato, mit einer finstern Höhle, in der wir eingesperrt wären. In unserm irdischen Dasein sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends, und der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben einst sich in einem unendlich glücklichen Zustande befunden und sind durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Verderben geraten, in welches sie, durch sündigen Wandel, sich immer mehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose geraten, hingegen durch Tugend und Sittenreinheit, zu welcher auch die Enthaltung von tierischer Nahrung gehört, und durch Abwendung von den irdischen Genüssen und Wünschen wieder in den ehemaligen Zustand zurückgelangen können. — Also dieselbe Urweisheit, die den Grundgedanken des Brahmanismus und Buddhaismus, ja, auch des wahren Christen-

tums (darunter nicht der optimistische, jüdisch-protestantische Rationalismus zu verstehn ist) ausmacht, hat auch dieser uralte Grieche sich zum Bewußtsein gebracht; wodurch der Consensus gentium darüber sich vervollständigt. Daß Empedokles, den die Alten durchgängig als einen Pythagoreer bezeichnen, diese Ansicht vom Pythagoras überkommen habe, ist wahrscheinlich: zumal, da im Grunde auch Plato sie teilt, der ebenfalls noch unter dem Einflusse des Pythagoras steht. Zur Lehre von der Metempsychose, die mit dieser Weltansicht zusammenhängt, bekennt Empedokles sich auf das entschiedenste. — Die Stellen der Alten, welche, nebst seinen eigenen Versen von jener Weltauffassung des Empedokles Zeugnis ablegen, findet man mit großem Fleiße zusammengestellt in Sturzii Empedocles Agrigentinus, S. 448—458. — Die Ansicht, daß der Leib ein Kerker, das Leben ein Zustand des Leidens und der Läuterung sei, aus welchem der Tod uns erlöst, wenn wir der Seelenwanderung quitt werden, teilen Aegypter, Pythagoreer, Empedokles, mit Hindu und Buddhaisten. Mit Ausnahme der Metempsychose ist sie auch im Christentum enthalten. Jene Ansicht der Alten bezeugen Diodorus Siculus und Cicero. (S. Wernsdorf, De metempsychosi Veterum, p. 31 und Cic. fragmenta, p. 299 [somn. Scip.], 316, 319, ed. Bip.) Cicero gibt an diesen Stellen nicht an, welcher Philosophenschule solche angehören; doch scheinen es Ueberreste Pythagorischer Weisheit zu sein.

Auch in den übrigen Lehrmeinungen dieser Vorsokratischen Philosophen läßt sich viel Wahres nachweisen, davon ich einige Beispiele geben will.

Nach Kants und Laplaces Kosmogonie, welche durch Herschels Beobachtungen noch eine faktische Bestätigung a posteriori erhalten hat, die nun wieder wankend zu machen, Lord Rosse mit seinem Riesenreflektor, zum Trost des englischen Klerus, bemüht ist, — gestalten sich aus langsam gerinnenden und dann kreisenden, leuchtenden Nebeln, durch Kondensation, die Planetensysteme: da behält, nach Jahrtausenden, wieder Anaximenes recht, welcher Luft und Dunst für den Grundstoff aller Dinge erklärte (Schol. in Arist. p. 514). Zugleich aber auch erhalten Empedokles und Demokritos Bestätigung; da schon sie, eben wie Laplace, Ursprung und Bestand der Welt aus einem Wirbel, δινη, erklärten (Arist. op. ed. Berol. p. 295, et

Scholia p. 351), worüber, als eine Gottlosigkeit, auch schon Aristophanes (Nubes v. 820) spottet; eben wie heutzutage über die Laplacesche Theorie die englischen Pfaffen, denen dabei, wie bei jeder zu Tage kommenden Wahrheit, unwohl zu Mute, nämlich um ihre Pfründen angst wird. — Ja, sogar führt gewissermaßen unsere chemische Stöchiometrie auf die Pythagorische Zahlenphilosophie zurück: τα γαρ παθη και αἱ ἑξεις των αριθμων των εν τοις ουσι παθων τε και ἑξεων αιτια, οἱον το διπλασιον, το επιτριτον, και ἡμιολιον (Schol. in Arist. p. 543 et 829). — Daß das Kopernikanische System von den Pythagoreern anticipiert worden war, ist bekannt; ja, es war dem Kopernikus bekannt, der seinen Grundgedanken geradezu geschöpft hat aus der bekannten Stelle über Hicetas in Ciceros Quaestionibus acad. (II, 39) und über Philolaos im Plutarch, De placitis philosophorum (Lib. III, c. 13). Diese alte und wichtige Erkenntnis hat nachher Aristoteles verworfen, um seine Flausen an deren Stelle zu setzen, wovon weiter unten § 5. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, II, p. 342 der 2. Aufl.; II, p. 390 der 3. Aufl.) Aber selbst Fouriers und Cordiers Entdeckungen über die Wärme im Innern der Erde sind Bestätigungen der Lehre jener: ελεγον δε Πυθαγορειοι πυρ ειναι δημιουργικον περι το μεσον και κεντρον της γης, το αναθαλπουν την γην και ζωοποιουν. Schol. in Artist. p. 505. Und wenn, infolge eben jener Entdeckungen, die Erdrinde heutzutage angesehn wird als eine dünne Schichte zwischen zwei Medien (Atmosphäre und heiße, flüssige Metalle und Metalloide), deren Berührung einen Brand verursachen muß, der jene Rinde vernichtet; so bestätigt dies die Meinung, daß die Welt zuletzt durch Feuer verzehrt werden wird; in welcher alle alten Philosophen übereinstimmen und welche auch die Hindu teilen (Lettres édifiantes édit. de 1819. Vol. 7, p. 114). — Bemerkt zu werden verdient auch noch, daß, wie aus Aristoteles (Metaph. I, 5, p. 986) zu ersehn, die Pythagoreer, unter dem Namen der δεκα αρχαι, gerade das Yn und Yang der Chinesen aufgefaßt hatten.

Daß die Metaphysik der Musik, wie ich solche in meinem Hauptwerke (Bd. 1, § 52 und Bd. 2, Kap. 39) dargelegt habe, als eine Auslegung der Pythagorischen Zahlenphilosophie angesehn werden kann, habe ich schon dort kurz angedeutet und will es hier noch etwas näher erläutern; wobei ich nun aber die eben angeführten Stellen als dem Leser

gegenwärtig voraussetze. — Demzufolge also drückt die **Melodie** alle Bewegungen des Willens, wie er sich im menschlichen Selbstbewußtsein kundgibt, d. h. alle Affekte, Gefühle u. s. w. aus; die **Harmonie** hingegen bezeichnet die Stufenleiter der Objektivation des Willens in der übrigen Natur. Die Musik ist, in diesem Sinn, eine zweite Wirklichkeit, welche der ersten völlig parallel geht, übrigens aber ganz anderer Art und Beschaffenheit ist; also vollkommene Analogie, jedoch gar keine Aehnlichkeit mit ihr hat. Nun aber ist die Musik, **als solche**, nur in unserm Gehörnerven und Gehirn vorhanden: außerhalb oder **an sich** (im **Lockischen** Sinne verstanden), besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen: nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Takts: und dann, ihrer Quantität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, als welche auf den arithmetischen Verhältnissen der Vibrationen beruhen; oder, mit anderen Worten, wie in ihrem rhythmischen, so auch in ihrem harmonischen Element. Hienach also ist das ganze Wesen der Welt, sowohl als Mikrokosmos, wie als Makrokosmos, allerdings durch bloße Zahlenverhältnisse auszudrücken, mithin gewissermaßen auf sie zurückzuführen: in diesem Sinne hätte dann Pythagoras recht, das eigentliche Wesen der Dinge in die Zahlen zu setzen. — Was sind nun aber Zahlen? — Successionsverhältnisse, deren Möglichkeit auf **der Zeit** beruht.

Wenn man liest, was über die Zahlenphilosophie der Pythagoreer in den Scholien zum Aristoteles (p. 829 ed. Berol.) gesagt wird; so kann man auf die Vermutung geraten, daß der so seltsame und geheimnisvolle, an das Absurde streifende Gebrauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstammen, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetischen Sinn, als Zahlenverhältnis, ratio numerica; da ein solches Verhältnis nach den Pythagoreern, die innerste und unzerstörbare Essenz jedes Wesen ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Prinzipium, αρθη, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte εν αρχῃ ην ὁ λογος. Man berücksichtigte dabei, daß Aristoteles (De anima I, 1) sagt: τα παθη λογοι ενυλοι εισι, et mox: ὁ μεν γαρ λογος ειδος του πραγματος. Auch wird man dadurch an den λογος σπερματικος der Stoiker erinnert, auf welchen ich bald zurückkommen werde.

Nach der Biographie des Pythagoras von Jamblichos hat derselbe seine Bildung hauptsächlich in Aegypten, wo er von seinem 22. bis zum 56. Jahre geweilt, und zwar von den Priestern daselbst, erhalten. Im 56. Jahre zurückgekehrt, hatte er wohl eigentlich die Absicht, eine Art Priesterstaat, eine Nachahmung der ägyptischen Tempelhierarchien, wiewohl unter den bei Griechen notwendigen Modifikationen, zu gründen: dies gelang ihm nicht im Vaterlande Samos, doch gewissermaßen in Kroton. Da nun ägyptische Kultur und Religion ohne Zweifel aus Indien stammte, wie dies die Heiligkeit der Kuh, nebst hundert anderen Dingen, beweiset (Herod. II, 41); so erklärt sich hieraus des Pythagoras Vorschrift der Enthaltung von tierischer Nahrung, namentlich das Verbot Rinder zu schlachten (Jambl. vit. Pyth. c. 28, § 150), wie auch die anbefohlene Schonung aller Tiere, desgleichen seine Lehre von der Metempsychose, seine weißen Gewänder, seine ewige Geheimniskrämerei, welche die symbolischen Sprüche veranlaßte und sich sogar auf mathematische Theoreme erstreckte, ferner die Gründung einer Art Priesterkaste, mit strenger Disziplin und vielem Zeremoniell, das Anbeten der Sonne (c. 35, § 256) und viel anderes. Auch seine wichtigeren astronomischen Grundbegriffe hatte er von den Aegyptern. Daher wurde die Priorität der Lehre von der Schiefe der Ekliptik ihm streitig gemacht von Oenopides, der mit ihm in Aegypten gewesen war. (Man sehe darüber den Schluß des 24. Kapitels des ersten Buches der Eklogen des Stobäos mit Heerens Note aus dem Diodorus.) Ueberhaupt aber, wenn man die von Stobäos (besonders Lib. I, c. 25 ff.) zusammengestellten astronomischen Elementarbegriffe sämtlicher griechischer Philosophen durchmustert, so findet man, daß sie durchgängig Absurditäten zu Markte gebracht haben, mit alleiniger Ausnahme der Pythagoreer, welche in der Regel das ganze Richtige haben. Daß dieses nicht aus eigenen Mitteln, sondern aus Aegypten sei, ist nicht zu bezweifeln. Des Pythagoras bekanntes Verbot der Bohnen ist rein ägyptischen Ursprungs und bloß ein von dort herübergenommener Aberglaube, da Herodot (II, 37) berichtet, daß in Aegypten die Bohne als unrein betrachtet und verabscheuet werde, so daß die Priester nicht einmal ihren Anblick ertrügen.

Daß übrigens des Pythagoras Lehre entschiedener Pantheismus war, bezeugt so bündig wie kurz, eine von Clemens

Alexandrinus, in der Cohortatio ad gentes, uns aufbehaltene Sentenz der Pythagoreer, deren dorischer Dialekt auf Echtheit deutet; sie lautet: Οὐκ ἀποκρυπτεον οὐδε τους ἀμφι τον Πυθαγοραν, οἱ φασιν· Ὁ μεν θεος εἱς· χ' ουτος δε οὐχ, ὡς τινες ὑπονοουσιν, ἐκτος τας διακοσμησιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾳ, ὁλος ἐν ὁλῳ τῳ κυκλῳ, ἐπισκοπος πασας γενεσιος, κρασις των ὁλων· ἀει ὠν, και ἐργατας των αὐτου δυναμιων και ἐργων ἁπαντων ἐν οὐρανῳ φωστηρ, και παντων πατηρ, νους και ψυχωσις τῳ ὁλῳ κυκλῳ, παντων κινασις. (S. Clem. Alex. Opera Tom. I, p. 118 in Sanctorum Patrum oper. polem. Vol. IV, Wirceburgi 1778.) Es ist nämlich gut sich bei jeder Gelegenheit zu überzeugen, daß eigentlicher Theismus und Judentum Wechselbegriffe sind.

Nach dem Apulejus wäre Pythagoras sogar bis Indien gekommen und von den Brahmanen selbst unterrichtet worden. (S. Apulej. Florida, p. 130, ed. Bip.) Ich glaube demnach, daß die allerdings hoch anzuschlagende Weisheit und Erkenntnis des Pythagoras nicht sowohl in dem bestanden hat, was er gedacht, als in dem, was er gelernt hatte; also weniger eigene, als fremde war. Dies bestätigt ein Ausspruch des Herakleitos über ihn. (Diog. Laert. Lib. VIII, c. 1, § 5.) Sonst würde er sie auch aufgeschrieben haben, um seine Gedanken vom Untergange zu retten; hingegen das erlernte Fremde blieb an der Quelle gesichert.

§ 3.

Sokrates.

Die Weisheit des Sokrates ist ein philosophischer Glaubensartikel. Daß der Platonische Sokrates eine ideale, also poetische Person sei, die Platonische Gedanken ausspricht, liegt am Tage; am Xenophontischen hingegen ist nicht gerade viel Weisheit zu finden. Nach Lukianos (Philopseudes, 24) hätte Sokrates einen dicken Bauch gehabt; welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört. — Ebenso zweifelhaft jedoch steht es, hinsichtlich der hohen Geistesfähigkeiten, mit allen denen, welche nicht geschrieben haben, also auch mit dem Pythagoras. Ein großer Geist muß doch allmählich seinen Beruf und seine Stellung zur Menschheit erkennen, folglich zu dem Bewußtsein gelangen, daß er nicht zur Herde,

sondern zu den Hirten, ich meine zu den Erziehern des Menschengeschlechts gehört: hieraus aber wird ihm die Verpflichtung klar werden, seine unmittelbare und gesicherte Einwirkung nicht auf die wenigen, welche der Zufall in seine Nähe bringt, zu beschränken; sondern sie auf die Menschheit auszudehnen, damit sie, in dieser, die Ausnahmen von ihr, die Vorzüglichen, also Seltenen, erreichen könne. Das Organ aber, womit man zur Menschheit redet, ist allein die Schrift: mündlich redet man bloß zu einer Anzahl Individuen; daher was so gesagt wird, im Verhältnis zum Menschengeschlechte, Privatsache bleibt. Denn solche Individuen sind für die edle Saat meistens ein schlechter Boden, in welchem sie entweder gar nicht treibt, oder in ihren Erzeugnissen schnell degeneriert: die Saat selbst also muß bewahrt werden. Dies aber geschieht nicht durch Tradition, als welche bei jedem Schritte verfälscht wird, sondern allein durch die Schrift, dieser einzigen treuen Aufbewahrerin der Gedanken. Zudem hat notwendig jeder tiefdenkende Geist den Trieb, zu seiner eigenen Befriedigung, seine Gedanken festzuhalten und sie zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen, folglich sie in Worten zu verkörpern. Dies aber geschieht vollkommen allererst durch die Schrift: denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche; indem er allein die höchste Präcision, Koncision und prägnante Kürze zuläßt, folglich zum reinen Ektypos des Gedankens wird. Diesem allen zufolge wäre es in einem Denker ein wunderlicher Uebermut, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechts unbenutzt lassen zu wollen. Sonach wird es mir schwer, an den eigentlich großen Geist derer zu glauben, die nicht geschrieben haben: vielmehr bin ich geneigt, sie für hauptsächlich praktische Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Die erhabenen Urheber des Upanischads der Veden haben geschrieben: wohl aber mag die Sanhita der Veden, aus bloßen Gebeten bestehend, sich anfangs nur mündlich fortgepflanzt haben.

Zwischen Sokrates und Kant lassen sich gar manche Aehnlichkeiten nachweisen. Beide verwerfen allen Dogmatismus: beide bekennen eine völlige Unwissenheit in Sachen der Metaphysik und setzen ihre Eigentümlichkeit in das deutliche Bewußtsein dieser Unwissenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktische, das, was der Mensch zu thun und zu lassen habe, völlig gewiß sei und zwar durch sich selbst, ohne

fernere theoretische Begründung. Beide hatten das Schicksal, daß ihre nächsten Nachfolger und deklarierten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von ihnen abwichen und, die Metaphysik bearbeitend, völlig dogmatische Systeme aufstellten; daß ferner diese Systeme höchst verschieden ausfielen, jedoch alle darin übereinstimmten, daß sie von der Lehre des Sokrates, respektive Kants, ausgegangen zu sein behaupteten. — Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältnis zu ihm mit einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können: ich gebe dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung selbst, in ihrer Gesamtheit, einer Auslegung fähig sei, und habe diese zu geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte, nicht aber wie alle frühern Philosophen, mittelst ihrer bloßen Formen über sie hinauszugehn unternahm, was eben Kant als unstatthaft nachgewiesen hatte. —

Der Vorteil der Sokratischen Methode, wie wir sie aus dem Plato kennen lernen, besteht darin, daß man sich die Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom Kollokutor oder Gegner, einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derselben übersehn hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vortrage, in fortlaufender Rede, Folgen und Gründe gleich als solche zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen. — Inzwischen gehört zu den Dingen, die Plato uns aufbinden möchte, auch dieses, daß, mittelst Anwendung jener Methode, die Sophisten und andere Narren sich so in aller Gelassenheit hätten vom Sokrates darthun lassen, daß sie es sind. Daran ist nicht zu denken; sondern etwan beim letzten Viertel des Wegs, oder überhaupt sobald sie merkten wo es hinaus sollte, hätten sie, durch Abspringen, oder Leugnen des vorher Gesagten, oder absichtliche Mißverständnisse, und was noch sonst für Schliche und Chicanen die rechthaberische Unredlichkeit instinktmäßig anwendet, dem Sokrates sein künstlich angelegtes Spiel verdorben und sein Netz zerrissen; oder aber sie wären so grob und beleidigend geworden, daß er beizeiten seine Haut in Sicherheit zu bringen ratsam gefunden haben würde. Denn, wie sollte nicht auch den Sophisten das Mittel bekannt gewesen sein, durch welches jeder sich jedem gleichsetzen und selbst die größte intellektuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann: es ist die Be-

leidigung. Zu dieser fühlt daher die niedrige Natur eine sogar instinktive Aufforderung, sobald sie geistige Ueberlegenheit zu spüren anfängt. —

§ 4.

Plato.

Schon beim Plato finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianöologie, welche in heimlich metaphysischer Absicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hängender Unsterblichkeitslehre, aufgestellt wird. Dieselbe hat sich nachmals als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch, ihr Dasein fristete, bis Kant, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationalismus der Erkenntnistheorie, mit metaphysischem Endzweck. Sie läßt sich, in der Kürze, so resümieren. Das Erkennende in uns ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, genannt Seele: der Leib hingegen ist ein Hindernis der Erkenntnis. Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntnis trüglich: die allein wahre, richtige und sichere hingegen ist die von aller Sinnlichkeit (also aller Anschauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, d. i. das Operieren mit abstrakten Begriffen ganz allein. Denn dieses verrichtet die Seele ganz aus eigenen Mitteln: folglich wird es am besten, nachdem sie sich vom Leibe getrennt hat, also wenn wir tot sind, von statten gehn. — Dergestalt also spielt hier die Dianöologie der rationalen Psychologie, zum Behuf ihrer Unsterblichkeitslehre, in die Hände. Diese Lehre, wie ich sie hier resümiert habe, findet man ausführlich und deutlich im Phädo Kap. 10. Etwas anders gefaßt ist sie im Timäus, aus welchem Sextus Empiricus sie sehr präcis und klar mit folgenden Worten referiert. Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ὁμοια των ὁμοιων ειναι γνωριστικα. Mox: Πλατων δε, εν τῳ Τιμαιῳ, προς παραστασιν του ασωματον ειναι την ψυχην, τῳ αυτῳ γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει γαρ ἡ μεν ὁρασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευθυς εστι φωτοειδης, ἡ δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, ὁπερ εστι την φωνην, ευθυς αεροειδης θεωρειται, ἡ δε οσφρησις ατμους γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και ἡ γευσις χυλους, χυλοειδης·

κατ' αναγκην και ἡ ψυχη τας ασωματους ιδεας λαμβανουσα, καθαπερ τας εν τοις αριθμοις και τας εν τοις περασι των σωματων (also reine Mathematik) γινεται τις ασωματος (adv. Math. VII, 116 et 119) (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur. — — Mox: Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: „nam si visio“, inquit, „apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem percussum judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporea.“)

Selbst Aristoteles läßt, wenigstens hypothetisch, diese Argumentation gelten, da er im ersten Buch De anima (c. 1) sagt, daß die gesonderte Existenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieser irgend eine Aeußerung zukäme, an welcher der Leib nicht teil hätte: eine solche schiene vor allem das Denken zu sein. Sollte aber selbst dieses nicht ohne Anschauung und Phantasie möglich sein; dann könne dasselbe auch nicht ohne den Leib stattfinden (ει δε εστι και το νοειν φαντασια τις, η μη ανευ φαντασιας, ουκ ενδεχοιτ' αν ουδε τουτο ανευ σωματος ειναι). Eben jene oben gestellte Bedingung nun aber, also die Prämisse der Argumentation, läßt Aristoteles nicht gelten, sofern er nämlich das lehrt, was man später in den Satz nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formuliert hat: man sehe hierüber De anima III, 8. Schon er also sah ein, daß alles rein und abstrakt Gedachte seinen ganzen Stoff und Inhalt doch erst vom Angeschauten erborgt hat. Dies hat auch die Scholastiker beunruhigt. Deshalb bemühte man sich schon im Mittelalter darzuthun, daß es reine Vernunfterkenntnisse gäbe, d. h. Gedanken, die auf keine Bilder Bezug hätten, also ein Denken, welches allen Stoff aus sich selbst nähme. Die Bemühungen und Kontroverse über diesen Punkt findet man im Pomponatius, De immortalitate animi, zusammengestellt, da dieser eben sein Hauptargument daher nimmt. — Dem besagten Erfordernis zu genügen sollten nun die Universalia und die Erkenntnisse a priori, als aeternae veritates aufgefaßt, dienen. Welche Ausfüh-

rung die Sache sodann durch Cartesius und seine Schule erhalten hat, habe ich bereits dargelegt in der dem § 6 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral beigefügten ausführlichen Anmerkung, in welcher ich auch die lesenswerten eigenen Worte des Cartesianers de la Forge beigebracht habe. Denn gerade die falschen Lehren jedes Philosophen findet man, in der Regel, am deutlichsten von seinen Schülern ausgedrückt; weil diese nicht, wie wohl der Meister selbst, bemüht sind, diejenigen Seiten seines Systems, welche die Schwäche desselben verraten könnten, möglichst dunkel zu halten; da sie noch kein Arg daraus haben. Spinoza nun aber stellte bereits dem ganzen Cartesianischen Dualismus seine Lehre Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch seine große Ueberlegenheit. Leibniz hingegen blieb fein artig auf dem Wege des Cartesius und der Orthodoxie. Dies aber eben rief sodann das der Philosophie so überaus heilsame Streben des vortrefflichen Locke hervor, als welcher endlich auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang und den Satz no innate ideas (keine angeborne Begriffe), nachdem er ihn ausführlich dargethan, zur Grundlage seiner Philosophie machte. Die Franzosen, für welche seine Philosophie durch Condillac bearbeitet wurde, gingen, wiewohl aus demselben Grunde, in der Sache bald zu weit, indem sie den Satz penser et sentir aufstellten und ihn urgierten. Schlechthin genommen ist dieser Satz falsch: jedoch liegt das Wahre darin, daß jedes Denken teils das Empfinden, als Ingrediens der Anschauung, die ihm seinen Stoff liefert, voraussetzt, teils selbst, ebensowohl wie das Empfinden, durch körperliche Organe bedingt ist; nämlich wie dieses durch die Sinnennerven, so jenes durch das Gehirn, und beides ist Nerventhätigkeit. Nun aber hielt auch die französische Schule jenen Satz nicht seiner selbst wegen so fest, sondern ebenfalls in metaphysischer, und zwar materialistischer, Absicht; eben wie die Platonisch-Cartesianisch-Leibnizischen Gegner den falschen Satz, daß die allein richtige Erkenntnis der Dinge im reinen Denken bestehe, auch nur in metaphysischer Absicht festgehalten hatten, um daraus die Immaterialität der Seele zu beweisen. — Kant allein führt zur Wahrheit aus diesen beiden Irrwegen und aus einem Streit, in welchem beide

Parteien eigentlich nicht redlich verfahren; da sie Dianöologie vorgeben, aber auf Metaphysik gerichtet sind und deshalb die Dianöologie verfälschen. Kant also sagt: allerdings gibt es reine Vernunfterkenntnis, d. h. Erkenntnisse a priori, die aller Erfahrung vorhergängig sind, folglich auch ein Denken, das seinen Stoff keiner durch die Sinne vermittelten Erkenntnis verdankt: aber eben diese Erkenntnis a priori, obwohl nicht aus der Erfahrung geschöpft, hat doch nur zum Behuf der Erfahrung Wert und Gültigkeit: denn sie ist nichts anderes als das Innewerden unsers eigenen Erkenntnisapparats und seiner Einrichtung (Gehirnfunktion), oder wie Kant es ausdrückt, die Form des erkennenden Bewußtseins selbst, die ihren Stoff allererst durch die, mittelst der Sinnesempfindung, hinzukommende empirische Erkenntnis erhält, ohne diese aber leer und unnütz ist. Dieserhalb eben nennt sich seine Philosophie die Kritik der reinen Vernunft. Hiedurch nun fällt alle jene metaphysische Psychologie und fällt mit ihr alle reine Seelenthätigkeit des Plato. Denn wir sehn, daß die Erkenntnis, ohne die Anschauung, welche der Leib vermittelt, keinen Stoff hat, daß mithin das Erkennende, als solches, ohne Voraussetzung des Leibes, nichts ist, als eine leere Form; noch zu geschweigen, daß jedes Denken eine physiologische Funktion des Gehirns ist, eben wie das Verdauen eine des Magens.

Wenn nun demnach Platos Anweisung, das Erkennen abzuziehn und rein zu halten von aller Gemeinschaft mit dem Leibe, den Sinnen und der Anschauung, sich als zweckwidrig, verkehrt, ja unmöglich ergibt; so können wir jedoch als das berichtigte Analogon derselben meine Lehre betrachten, daß nur das von aller Gemeinschaft mit dem Willen rein gehaltene, und doch intuitive Erkennen die höchste Objektivität und deshalb Vollkommenheit erreicht; — worüber ich auf das dritte Buch meines Hauptwerks verweise.

§ 5.

Aristoteles.

Als Grundcharakter des Aristoteles ließe sich angeben der allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst;

der Scharfsinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber waren zu jener Zeit die empirischen Data teils ärmlich, teils sogar falsch. Daher ist heutzutage das Studium des Aristoteles nicht sehr belohnend, während das des Plato es im höchsten Grade bleibt. Der gerügte Mangel an Tiefsinn beim Aristoteles wird natürlich am sichtbarsten in der Metaphysik, als wo der bloße Scharfsinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; daher er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Seine Metaphysik ist größtenteils ein Hin- und Herreden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus, meistens nach vereinzelten Aussprüchen derselben, kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehn, vielmehr wie einer, der von außen die Fenster einschlägt. Eigene Dogmen stellt er wenige, oder keine, wenigstens nicht im Zusammenhange, auf. Daß wir seiner Polemik einen großen Teil unserer Kenntnis der älteren Philosopheme verdanken, ist ein zufälliges Verdienst. Den Plato feindet er am meisten gerade hier an, wo dieser so ganz an seinem Platz ist. Die „Ideen“ desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen, sie nicht gelten zu lassen. — Scharfsinn reicht in den Erfahrungswissenschaften aus: daher hat Aristoteles eine vorwaltend empirische Richtung. Da nun aber, seit jener Zeit, die Empirie solche Fortschritte gemacht hat, daß sie zu ihrem damaligen Zustande sich verhält wie das männliche Alter zu den Kinderjahren; so können die Erfahrungswissenschaften heutzutage direkte nicht sehr durch sein Studium gefördert werden, wohl aber indirekte, durch die Methode und das eigentlich Wissenschaftliche, was ihn charakterisiert und durch ihn in die Welt gesetzt wurde. In der Zoologie jedoch ist er auch noch jetzt, wenigstens im einzelnen, von direktem Nutzen. Ueberhaupt nun aber gibt seine empirische Richtung ihm den Hang, stets in die Breite zu gehn; wodurch er von dem Gedankenfaden, den er aufgenommen, so leicht und so oft seitwärts abspringt, daß er fast unfähig ist, irgend einen Gedankengang auf die Länge und bis ans Ende zu verfolgen: nun aber besteht gerade hierin das tiefe Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht, ohne sie zu lösen, oder auch nur gründlich zu diskutieren, sofort zu etwas anderm über. Daher denkt sein Leser so oft „jetzt wird's kommen“; aber

es kommt nichts: und daher scheint, wann er ein Problem angeregt hat und auf eine kurze Strecke es verfolgt, so häufig die Wahrheit ihm auf der Zunge zu schweben; aber plötzlich ist er bei etwas anderm und läßt uns im Zweifel stecken. Denn er kann nichts festhalten, sondern springt von dem, was er vorhat, zu etwas anderm, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben ansichtig wird, zu ergreifen: Dies ist die schwache Seite seines Geistes: es ist die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. Hieraus erklärt es sich, daß, obwohl Aristoteles ein höchst systematischer Kopf war, da von ihm die Sonderung und Klassifikation der Wissenschaften ausgegangen ist, es dennoch seinem Vortrage durchgängig an systematischer Anordnung fehlt und wir den methodischen Fortschritt, ja die Trennung des Ungleichartigen und Zusammenstellung des Gleichartigen darin vermissen. Er handelt die Dinge ab, wie sie ihm einfallen, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit der Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für den Schriftsteller, aber eine große Beschwerde für den Leser ist. Daher das Planlose und Ungenügende seiner Darstellung; daher kommt er hundertmal auf dasselbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwischengelaufen war; daher kann er nicht bei einer Sache bleiben, sondern geht vom Hundertsten ins Tausendste; daher führt er, wie oben beschrieben, den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit λαβωμεν ουν αλλην αρχην της σκεψεως, und das sechsmal in einer Schrift; daher paßt auf so viele Exordien seiner Bücher und Kapitel das quid feret hic tanto dignum promissor hiatu; daher, mit einem Wort, ist er so oft konfus und ungenügend. Ausnahmsweise hat er es freilich anders gehalten; wie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muster wissenschaftlicher Methode sind, ja, eine architektonische Symmetrie zeigen, die das Vorbild der Kantischen gewesen sein mag.

Der radikale Gegensatz des Aristoteles, wie in der Denkungsart, so auch in der Darstellung, ist P l a t o. Dieser hält seinen Hauptgedanken fest, wie mit eiserner Hand, verfolgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Ge-

spräche, und findet ihn wieder nach allen Episoden. Man sieht daran, daß er seine Sache, ehe er ans Schreiben ging, reiflich und ganz durchdacht, und zu ihrer Darstellung eine künstliche Anordnung entworfen hatte. Daher ist jeder Dialog ein planvolles Kunstwerk, dessen sämtliche Teile wohlberechneten, oft absichtlich auf eine Weile sich verbergenden Zusammenhang haben und dessen häufige Episoden von selbst und oft unerwartet zurückleiten auf den, durch sie nunmehr aufgehellten Hauptgedanken. Plato wußte stets, im ganzen Sinne des Worts, was er wollte und beabsichtigte; wenn er gleich meistens die Probleme nicht zu einer entschiedenen Lösung führt, sondern es bei der gründlichen Diskussion derselben bewenden läßt. Es darf uns daher nicht so sehr wundern, wenn, wie einige Berichte, besonders im Aelian (Var. hist. III, 19; IV, 9 etc.), angeben, zwischen dem Plato und dem Aristoteles sich bedeutende persönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Plato hin und wieder etwas geringschätzend vom Aristoteles geredet haben mag, dessen Herumflankieren, Irrlichterlieren und Abspringen eben mit seiner Polymathie verwandt, dem Plato aber ganz antipathisch ist. Schillers Gedicht „Breite und Tiefe" kann auch auf den Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato angewandt werden.

Trotz dieser empirischen Geistesrichtung war dennoch Aristoteles kein konsequenter und methodischer Empiriker; daher er vom wahren Vater des Empirismus, dem Baco von Verulam, gestürzt und ausgetrieben werden mußte. Wer recht eigentlich verstehn will, in welchem Sinn und warum dieser der Gegner und Ueberwinder des Aristoteles und seiner Methode ist, der lese die Bücher des Aristoteles De generatione et corruptione. Da findet er so recht das Räsonnieren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus bloßen Begriffen verstehn und erklären will: ein besonders grelles Beispiel liefert L. II, c. 4, als wo eine Chemie a priori konstruiert wird. Dagegen trat Baco auf, mit dem Rat, nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntnis der Natur zu machen. Der glänzende Erfolg desselben ist der gegenwärtige hohe Stand der Naturwissenschaften, von welchem aus wir mitleidig lächelnd auf die Aristotelischen Quälereien herabsehn. In der besagten Hinsicht ist es sehr merkwürdig, daß die eben erwähnten Bücher des Aristoteles

sogar den Ursprung der Scholastik ganz deutlich erkennen lassen, ja, die spitzfindige, wortkramende Methode dieser schon darin anzutreffen ist. — Zu demselben Zweck sind auch die Bücher De coelo sehr brauchbar und lesenswert. Gleich die ersten Kapitel sind ein rechtes Muster der Methode aus bloßen Begriffen das Wesen der Natur erkennen und bestimmen zu wollen, und das Mißlingen liegt hier zu Tage. Da wird uns Kap. 8 aus bloßen Begriffen und locis communibus bewiesen, daß es nicht mehrere Welten gebe, und Kap. 12, ebenso über den Lauf der Gestirne spekuliert. Es ist ein konsequentes Vernünfteln aus falschen Begriffen, eine ganz eigene Naturdialektik, welche es unternimmt, aus gewissen allgemeinen Grundsätzen, die das Vernünftige und Schickliche ausdrücken sollen, a priori zu entscheiden, wie die Natur sein und verfahren müsse. Indem wir nun einen so großen, ja stupenden Kopf, wie bei dem allen Aristoteles doch ist, so tief in Irrtümern dieser Art verstrickt sehn, die ihre Gültigkeit bis noch vor ein paar hundert Jahren behauptet haben, wird uns zuvörderst deutlich, wie sehr viel die Menschheit dem Kopernikus, Kepler, Galilei, Baco, Robert Hook und Newton verdankt. Im Kap. 7 und 8 des zweiten Buchs legt Aristoteles uns seine ganze absurde Anordnung des Himmels dar: die Sterne stecken fest auf der sich drehenden Hohlkugel, Sonne und Planeten auf ähnlichen näheren: die Erde steht ausdrücklich still. Das alles möchte hingehn, wenn vorher nichts Besseres dagewesen wäre; aber wenn er selbst uns, Kap. 13, die ganz richtigen Ansichten der Pythagoreer über Gestalt, Lage und Bewegung der Erde vorführt, um sie zu verwerfen; so muß dies unsre Indignation erregen. Sie wird steigen, wenn wir aus seiner häufigen Polemik gegen Empedokles, Herakleitos und Demokritos sehen, wie alle diese sehr viel richtigere Einsichten in die Natur gehabt, auch die Natur besser beobachtet haben, als der seichte Schwätzer, den wir hier vor uns haben. Empedokles hatte sogar schon eine durch den Umschwung entstehende und der Schwere entgegenwirkende Tangentialkraft gelehrt (II, 1 et 13, dazu die Scholien, p. 491). Weit entfernt, dergleichen gehörig schätzen zu können, läßt Aristoteles nicht einmal die richtigen Ansichten jener Aelteren über die wahre Bedeutung des Oben und Unten gelten, sondern tritt auch hierin der, dem oberflächlichen Scheine folgenden Meinung des großen Haufens bei (IV, 2). Nun aber kommt

in Betracht, daß diese seine Ansichten Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Bessere verdrängten und so späterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäischen Weltsystems wurden, mit welchem die Menschheit sich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat schleppen müssen, allerdings zum großen Vorteil der jüdisch-christlichen Religionslehren, als welche mit dem Kopernikanischen Weltsysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist? Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, daß man die Welt einteile in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg; so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich bloß sagen, nicht imaginieren, und darum nicht glauben. Demnach muß, in dem Maße, als die physische Astronomie popularisiert wird, der Theismus schwinden, so fest er auch durch unablässiges und feierlichstes Vorsagen den Menschen eingeprägt worden; wie denn auch die katholische Kirche dies sofort richtig erkannt und demgemäß das Kopernikanische System verfolgt hat: worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängnis des Galilei zu verwundern einfältig ist: denn omnis natura vult esse conservatrix sui. Wer weiß, ob nicht irgend eine stille Erkenntnis, oder wenigstens Ahndung dieser Kongenialität des Aristoteles mit der Kirchenlehre, und der durch ihn beseitigten Gefahr, zu seiner übermäßigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat? Wer weiß, ob nicht mancher, angeregt durch die Berichte desselben über die älteren astronomischen Systeme, im stillen, lange vor Kopernikus, die Wahrheiten eingesehen hat, die dieser, nach vieljährigem Zaudern und im Begriff aus der Welt zu scheiden, endlich zu proklamieren wagte?

§ 6.

Stoiker.

Ein gar schöner und tiefsinniger Begriff bei den Stoikern ist der des λογος σπερματικος, wiewohl ausführlichere Be-

richte über ihn, als uns zugekommen, zu wünschen wären. (Diog. Laert. VII, 136. — Plut., De plac. phil. I, 7. — Stob., Ecl. I, p. 372.) Doch ist so viel klar, daß dadurch das gedacht wird, was in den succesiven Individuen einer Gattung, die identische Form derselben behauptet und erhält, indem es vom einen auf das andere übergeht; also gleichsam der im Samen verkörperte Begriff der Gattung. Demnach ist der Logos spermaticus das Unzerstörbare im Individuo, ist das, wodurch es mit der Spezies eins ist, sie vertritt und erhält. Er ist das, welches macht, daß der Tod, der das Individuum vernichtet, die Gattung nicht anficht, vermöge welcher das Individuum stets wieder da ist; dem Tode zum Trotz. Daher könnte man λογος σπερματικος übersetzen: die Zauberformel, welche zu jeder Zeit diese Gestalt zur Erscheinung ruft. — Ihm sehr nahe verwandt ist der Begriff der Forma substantialis bei den Scholastikern, als durch welchen das innere Prinzip des Komplexes sämtlicher Eigenschaften eines jeden Naturwesens gedacht wird; sein Gegensatz ist die Materia prima, die reine Materie, ohne alle Form und Qualität. Die Seele des Menschen ist eben seine Forma substantialis. Was beide Begriffe unterscheidet ist, daß der λογος σπερματικος bloß lebenden und sich fortpflanzenden, die Forma substantialis aber auch unorganischen Wesen zukommt; imgleichen, daß diese zunächst das Individuum, jener geradezu die Gattung im Auge hat: inzwischen sind offenbar beide der Platonischen Idee verwandt. Erklärungen der Forma substantialis findet man im Scotus Erigena, De divis. nat. Lib. III, p. 139 der Oxforder Ausgabe; im Giordano Bruno, Della causa, dial. 3, p. 252 seqq. und ausführlich in den Disputationibus metaphysicis des Suarez (Disp. 15, sect. 1), diesem echten Kompendio der ganzen Scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schalheit und Langweiligkeit. —

Eine Hauptquelle unserer Kenntnis der Stoischen Ethik ist die uns von Stobäos (Ecl. eth. L. II, c. 7) aufbewahrte sehr ausführliche Darstellung derselben, in welcher man meistens wörtliche Auszüge aus dem Zeno und Chrysippos zu besitzen sich schmeichelt: wenn es sich so verhält, so ist sie nicht geeignet, uns vom Geiste dieser Philosophen eine

hohe Meinung zu geben: vielmehr ist sie eine pedantische, schulmeisterhafte, überaus breite, unglaublich nüchterne, flache und geistlose Auseinandersetzung der Stoischen Moral, ohne Kraft und Leben, ohne wertvolle, treffende, feine Gedanken. Alles darin ist aus bloßen Begriffen abgeleitet, nichts aus der Wirklichkeit und Erfahrung geschöpft. Demgemäß wird die Menschheit eingeteilt in σπουδαιοι und φαυλοι, Tugendhafte und Lasterhafte, jenen alles Gute, diesen alles Schlechte beigelegt, wonach denn alles schwarz und weiß ausfällt, wie ein preußisches Schilderhaus. Daher halten diese platten Schulexercitien keinen Vergleich aus mit den so energischen, geistvollen und durchdachten Schriften des Seneca. —

Die ungefähr 400 Jahre nach dem Ursprung der Stoa abgefaßten Dissertationen Arrians zur Epikteteischen Philosophie geben uns auch keine gründlichen Aufschlüsse über den wahren Geist und die eigentlichen Prinzipien der Stoischen Moral: vielmehr ist dies Buch in Form und Gehalt unbefriedigend. Erstlich, die Form anlangend, vermißt man darin jede Spur von Methode, von systematischer Abhandlung, ja auch nur von regelmäßiger Fortschreitung. In Kapiteln, die ohne Ordnung und Zusammenhang aneinander gereiht sind, wird unablässig wiederholt, daß man alles das für nichts zu achten habe, was nicht Aeußerung unseres eigenen Willens ist, daß man mithin alles, was Menschen sonst bewegt, durchaus anteilslos ansehn solle: Dies ist die Stoische αταραξια. Nämlich, was nicht εφ' ἡμιν ist, das wäre auch nicht προς ἡμας. Dieses kolossale Paradoxon wird aber nicht abgeleitet, aus irgend welchen Grundsätzen; sondern die wunderlichste Gesinnung von der Welt wird uns zugemutet, ohne daß zu derselben ein Grund angegeben würde. Statt dessen findet man endlose Deklamationen, in unermüdlich wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen. Denn die Folgesätze aus jenen wunderlichen Maximen werden auf das ausführlichste und lebhafteste dargelegt, und wird demnach mannigfaltig geschildert, wie der Stoiker sich aus nichts in der Welt etwas mache. Dazwischen wird jeder anders Gesinnte beständig Sklav und Narr geschimpft. Vergebens aber hofft man auf die Angabe irgend eines deutlichen und triftigen Grundes zur Annahme jener seltsamen Denkungsart; da ein solcher doch viel mehr wirken würde, als alle Deklamationen und Schimpfwörter des ganzen dicken Buches. So aber ist dieses, mit

seinen hyperbolischen Schilderungen des Stoischen Gleichmutes, seinen unermüdlich wiederholten Lobpreisungen der heiligen Schutzpatrone Kleanthes, Chrysippos, Zeno, Krates, Diogenes, Sokrates, und seinem Schimpfen auf alle anders Denkenden eine wahre Kapuzinerpredigt. Einer solchen angemessen ist dann freilich auch das Planlose und Desultorische des ganzen Vortrags. Was die Ueberschrift eines Kapitels angibt ist nur der Gegenstand des Anfangs desselben: bei erster Gelegenheit wird abgesprungen und nun, nach dem Nexus idearum, vom Hundertsten aufs Tausendste übergegangen. So viel von der Form.

Was nun den Gehalt betrifft, so ist derselbe, auch abgesehn davon, daß das Fundament ganz fehlt, keineswegs echt und rein stoisch: sondern hat eine starke fremde Beimischung, die nach einer christlich-jüdischen Quelle schmeckt. Der unleugbarste Beweis hievon ist der Theismus, der auf allen Seiten zu finden und auch Träger der Moral ist: der Kyniker und der Stoiker handeln hier im Auftrage Gottes, dessen Wille ist ihre Richtschnur, sie sind in demselben ergeben, hoffen auf ihn u. dgl. mehr. Der echten, ursprünglichen Stoa ist dergleichen ganz fremd: da ist Gott und die Welt eines, und so einen denkenden, wollenden, befehlenden, vorsorgenden Menschen von einem Gott kennt man gar nicht. Jedoch nicht nur im Arrian, sondern in den meisten heidnischen, philosophischen Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte, sehn wir den jüdischen Theismus, der bald darauf, als Christentum, Volksglaube werden sollte, bereits durchschimmern, gerade so wie heutzutage, in den Schriften der Gelehrten, der in Indien einheimische Pantheismus durchschimmert, der auch erst später in den Volksglauben überzugehen bestimmt ist. Ex oriente lux.

Aus dem angegebenen Grunde nun wieder ist auch die hier vorgetragene Moral selbst nicht rein stoisch: sogar sind manche Vorschriften derselben nicht miteinander zu vereinigen; daher sich freilich keine gemeinsame Grundprinzipien derselben aufstellen ließen. Ebenso ist auch der Kynismus ganz verfälscht, durch die Lehre, daß der Kyniker es hauptsächlich um andrer Willen sein solle, nämlich, um durch sein Beispiel auf sie zu wirken, als ein Bote Gottes, und um, durch Einmischung in ihre Angelegenheiten, sie zu lenken. Daher wird gesagt: „in einer Stadt von lauter Weisen, würde gar kein Kyniker nötig sein;" desgleichen, daß er

gesund, stark und reinlich sein solle, um die Leute nicht abzustoßen. Wie fern liegt doch dies vom Selbstgenügen der alten echten Kyniker! Allerdings sind Diogenes und Krates Hausfreunde und Ratgeber vieler Familien gewesen: aber das war sekundär und accidentell, keineswegs Zweck des Kynismus.

Dem Arrian sind also die eigentlichen Grundgedanken des Kynismus, wie der Stoischen Ethik, ganz abhanden gekommen: sogar scheint er nicht einmal das Bedürfnis derselben gefühlt zu haben. Er predigt eben Selbstverleugnung, weil sie ihm gefällt, und sie gefällt ihm vielleicht nur, weil sie schwer und der menschlichen Natur entgegen, das Predigen inzwischen leicht ist. Die Gründe zur Selbstverleugnung hat er nicht gesucht: daher glaubt man bald einen christlichen Asketen, bald wieder einen Stoiker zu hören. Denn die Maximen beider treffen allerdings oft zusammen; aber die Grundsätze, worauf sie beruhen, sind ganz verschieden. Ich verweise in dieser Hinsicht auf mein Hauptwerk, Bd. 1, § 16, und Bd. 2, Kap. 16, — woselbst, und wohl zum erstenmale, der wahre Geist des Kynismus und der Stoa gründlich dargelegt ist.

Die Inkonsequenz des Arrian tritt sogar auf eine lächerliche Art hervor, in diesem Zuge, daß er, bei der unzähligemal wiederholten Schilderung des vollkommenen Stoikers, auch allemal sagt: „er tadelt niemanden, klagt weder über Götter noch Menschen, schilt niemanden," — dabei aber ist sein ganzes Buch größtenteils im scheltenden Ton, der oft ins Schimpfen übergeht, abgefaßt.

Bei dem allen sind in dem Buche hin und wieder echt Stoische Gedanken anzutreffen, die Arrian, oder Epiktet, aus den alten Stoikern geschöpft hat: und ebenso ist der Kynismus in einzelnen Zügen treffend und lebhaft geschildert. Auch ist stellenweise viel gesunder Verstand darin enthalten, wie auch treffende, aus dem Leben gegriffene Schilderungen der Menschen und ihres Thuns. Der Stil ist leicht und fließend, aber sehr breit.

Daß Epiktets Encheiridion ebenfalls vom Arrian abgefaßt sei, wie F. A. Wolf uns in seinen Vorlesungen versicherte, glaube ich nicht. Dasselbe hat viel mehr Geist in wenigeren Worten, als die Dissertationen, hat durchgängig gesunden Sinn, keine leere Deklamationen, keine Ostentation, ist bündig und treffend, dabei im Ton eines wohlmeinend

ratenden Freundes geschrieben; da hingegen die Dissertationen meistens im scheltenden und vorwerfenden Tone reden. Der Gehalt beider Bücher ist im ganzen derselbe; nur daß das Encheiridion höchst wenig vom Theismus der Dissertationen hat. — Vielleicht war das Encheiridion das eigene Kompendium des Epiktet, welches er seinen Zuhörern diktierte; die Dissertationen aber, das seinen, jenes kommentierenden, freien Vorträgen vom Arrian nachgeschriebene Heft.

§ 7.

Neuplatoniker.

Die Lektüre der Neuplatoniker erfordert viel Geduld; weil es ihnen sämtlich an Form und Vortrag gebricht. Bei weitem besser, als die andern, ist jedoch, in dieser Hinsicht, Porphyrius: er ist der einzige, der deutlich und zusammenhängend schreibt; so daß man ihn ohne Widerwillen liest.

Hingegen ist der schlechteste Jamblichos in seinem Buche De mysteriis Aegyptiorum: er ist voll krassen Aberglaubens und plumper Dämonologie, und dazu eigensinnig. Zwar hat er noch eine andere, gleichsam esoterische Ansicht der Magie und Theurgie: doch sind seine Aufschlüsse über diese nur flach und unbedeutend. Im ganzen ist er ein schlechter und unerquicklicher Skribent: beschränkt, verschroben, grob-abergläubisch, konfus und unklar. Man sieht deutlich, daß was er lehrt durchaus nicht aus seinem eigenen Nachdenken entsprungen ist; sondern es sind fremde, oft nur halb verstandene, aber desto hartnäckiger behauptete Dogmen: daher auch ist er voll Widersprüche. Allein man will jetzt das genannte Buch dem Jamblichos absprechen, und ich möchte dieser Meinung beistimmen, wenn ich die langen Auszüge aus seinen verlorenen Werken lese, die Stobäos uns aufbehalten hat, als welche ungleich besser sind, als jenes Buch De mysteriis und gar manchen guten Gedanken der Neuplatonischen Schule enthalten.

Proklus nun wieder ist ein seichter, breiter, fader Schwätzer. Sein Kommentar zu Platos Alkibiades, einem der schlechtesten Platonischen Dialogen, der auch unecht sein mag, ist das breiteste, weitschweifigste Gewäsche von der

Welt. Da wird über jedes, auch das unbedeutendste Wort Platos endlos geschwätzt und ein tiefer Sinn darin gesucht. Das von Plato mythisch und allegorisch Gesagte wird im eigentlichen Sinne und streng dogmatisch genommen, und alles ins Abergläubische und Theosophische verdreht. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß in der ersten Hälfte jenes Kommentars einige sehr gute Gedanken anzutreffen sind, die aber wohl mehr der Schule, als dem Proklus angehören mögen. Ein höchst gewichtiger Satz sogar ist es, der den Fasciculum primum partis primae beschließt: αἱ των ψυχων εφεσεις τα μεγιστα συντελουσι προς τους βιους, και ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν, αλλ' εφ' εαυτων προβαλλομεν τας αἱρεσεις, καθ' ἁς διαζωμεν (animorum appetitus, *ante hanc vitam concepti*, plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus). Das hat freilich seine Wurzel im Plato, kommt aber auch nahe an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter und steht gar hoch über den platten und bornierten Lehren von der Freiheit des individuellen Willens, der jedesmal so und auch anders kann, mit welchen unsere Philosophieprofessoren, stets den Katechismus vor Augen habend, sich bis auf den heutigen Tag schleppen. Augustinus und Luther ihrerseits hatten sich mit der Gnadenwahl geholfen. Das war gut für jene gottergebenen Zeiten, da man noch bereit war, wenn es Gott gefiele, in Gottes Namen zum Teufel zu fahren: aber in unsrer Zeit ist nur bei der Aseität des Willens Schutz zu finden, und muß erkannt werden, daß, wie Proklus es hat, ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν.

Plotinos nun endlich, der wichtigste von allen, ist sich selber sehr ungleich, und die einzelnen Enneaden sind von höchst verschiedenem Wert und Gehalt: die vierte ist vortrefflich. Darstellung und Stil sind jedoch auch bei ihm meistenteils schlecht: seine Gedanken sind nicht geordnet, nicht vorher überlegt; sondern er hat eben in den Tag hineingeschrieben, wie es kam. Von der liederlichen, nachlässigen Art, mit der er dabei zu Werke gegangen, berichtet, in seiner Biographie, Porphyrius. Daher übermannt seine breite, langweilige Weitschweifigkeit und Konfusion oft alle Geduld, so daß man sich wundert, wie nur dieser Wust hat auf die Nachwelt kommen können. Meistens hat er den Stil eines Kanzelredners, und wie dieser das Evangelium,

so tritt er Platonische Lehren platt: wobei auch er was Plato mythisch, ja halb metaphorisch gesagt hat zum ausdrücklichen prosaischen Ernst herabzieht, und stundenlang am selben Gedanken kaut, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzuzuthun. Dabei verfährt er revelierend, nicht demonstrierend, spricht also durchgängig ex tripode, erzählt die Sachen, wie er sie sich denkt, ohne sich auf eine Begründung irgend einzulassen. Und dennoch sind bei ihm große, wichtige und tiefsinnige Wahrheiten zu finden, die er auch allerdings selbst verstanden hat: denn er ist keineswegs ohne Einsicht; daher er durchaus gelesen zu werden verdient und die hiezu erforderliche Geduld reichlich belohnt.

Den Aufschluß über diese widersprechenden Eigenschaften des Plotinos finde ich darin, daß er, und die Neuplatoniker überhaupt, nicht eigentliche Philosophen, nicht Selbstdenker sind; sondern was sie vortragen ist eine fremde, überkommene, jedoch von ihnen meistens wohl verdauete und assimilierte Lehre. Es ist nämlich indo-ägyptische Weisheit, die sie der griechischen Philosophie haben einverleiben wollen und als hiezu passendes Verbindungsglied, oder Uebergangsmittel, oder menstruum, die Platonische Philosophie, namentlich ihrem ins Mystische hinüberspielenden Teile nach, gebrauchen. Von diesem indischen, durch Aegypten vermittelten Ursprunge der Neuplatonischen Dogmen zeugt zunächst und unleugbar die ganze All-Eins-Lehre des Plotinos, wie wir sie vorzüglich in der vierten Enneade dargestellt finden. Gleich das erste Kapitel des ersten Buches derselben, περι ουσιας ψυχης, gibt, in großer Kürze, die Grundlehre seiner ganzen Philosophie, von einer ψυχη, die ursprünglich eine und nur mittelst der Körperwelt in viele zersplittert sei. Besonders interessant ist das achte Buch dieser Enneade, welches darstellt, wie jene ψυχη durch ein sündliches Streben in diesen Zustand der Vielheit geraten sei: sie trage demnach eine doppelte Schuld, erstlich die ihres Herabkommens in diese Welt, und zweitens die ihrer sündhaften Thaten in derselben: für jene büße sie durch das zeitliche Dasein überhaupt; für diese, welche die geringere, durch die Seelenwanderung (c. 5). Offenbar derselbe Gedanke, wie die christliche Erbsünde und Partikularsünde. Vor allem lesenswert aber ist das 9. Buch, woselbst, im Kap. 3, ει πασαι αἱ ψυχαι μια, aus der Einheit jener Weltseele, unter anderm, die Wunder des animalischen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vor-

kommende Erscheinung, daß die Somnambule ein leise gesprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt, — was freilich durch eine Kette mit ihr in Rapport stehender Personen vermittelt werden muß. — Sogar tritt beim Plotinos, wahrscheinlich zum erstenmal in der occidentalischen Philosophie, der im Orient schon damals längst geläufige Idealismus auf, da (Enn. III, L. 7, c. 10) gelehrt wird, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat; mit der Erläuterung: ου γαρ τις αυτου τουδε του παντος τοπος η ψυχη (neque est alter hujus universi locus, quam anima), ja, die Idealität der Zeit wird ausgesprochen, in den Worten: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ὥσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere). Jenes εκει (jenseits) ist der Gegensatz des ενθαδε (diesseits) und ein ihm sehr geläufiger Begriff, den er näher erklärt durch κοσμος νοητος und κοσμος αισθητος (mundus intelligibilis et sensibilis), auch durch τα ανω, και τα κατω. Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, sehr gute Erläuterungen. Daran knüpft sich die schöne Erklärung, daß wir in unserm zeitlichen Zustande nicht sind, was wir sein sollen und möchten, daher wir von der Zukunft stets das Bessere erwarten und der Erfüllung unsers Mangels entgegensehn, woraus denn die Zukunft und ihre Bedingung, die Zeit, entsteht (c. 2 et 3). Einen ferneren Beleg des indischen Ursprungs gibt uns die von Jamblichos (De mysteriis, Sect. 4, c. 4 et 5) vorgetragene Metempsychosenlehre, wie auch ebendaselbst (Sect. 5, c. 6) die Lehre von der endlichen Befreiung und Erlösung aus den Banden des Geborenwerdens und Sterbens, ψυχης καθαρσις, και τελειωσις, και ἡ απο της γενεσεως απαλλαγη, und (c. 12) το εν ταις θυσιαις πυρ ἡμας απολυει των της γενεσεως δεσμων, also eben jene, in allen indischen Religionsbüchern vorgetragene Verheißung, welche englisch durch final emancipation, als Erlösung, bezeichnet wird. Hiezu kommt endlich noch (a. a. O. Sect. 7, c. 2) der Bericht von einem ägyptischen Symbol, welches einen schaffenden Gott, der auf dem Lotus sitzt, darstellt: offenbar der weltschaffende Brahma, sitzend auf der Lotusblume, die dem Nabel des Wischnu entsprießt, wie er häufig abgebildet ist, z. B. in Langlès, Monuments de l'Hindoustan, Vol. 1, ad p. 175; in Coleman's Mythology of the Hindus, Tab. 5, u. a. m. Dies Symbol ist,

als sicherer Beweis des hindostanischen Ursprungs der ägyptischen Religion, höchst wichtig, wie, in derselben Hinsicht, auch die vom Porphyrius, De abstinentia, Lib. II, gegebene Nachricht, daß in Aegypten die Kuh heilig war und nicht geschlachtet werden durfte. — Sogar der von Porphyrius, in seinem Leben des Plotinos, erzählte Umstand, daß dieser, nachdem er mehrere Jahre Schüler des Ammonius Sakkas gewesen, mit dem Heere Gordians nach Persien und Indien hat gehn wollen, was durch Gordians Niederlage und Tod vereitelt wurde, deutet darauf hin, daß die Lehre des Ammonius indischen Ursprungs war und Plotinos sie jetzt aus der Quelle reiner zu schöpfen beabsichtigte. Derselbe Porphyrius hat eine ausführliche Theorie der Metempsychose geliefert, die ganz im indischen Sinn, wiewohl mit Platonischer Psychologie verbrämt, ist: sie steht in des Stobäos Eklogen, L. I, c. 52, § 54.

§ 8.

Gnostiker.

Die Kabbalistische und die Gnostische Philosophie, bei deren Urhebern, als Juden und Christen, der Monotheismus vorweg feststand, sind Versuche, den schreienden Widerspruch zwischen der Hervorbringung der Welt durch ein allmächtiges, allgütiges und allweises Wesen, und der traurigen, mangelhaften Beschaffenheit eben dieser Welt aufzuheben. Sie führen daher, zwischen die Welt und jene Weltursache, eine Reihe Mittelwesen ein, durch deren Schuld ein Abfall und durch diesen erst die Welt entstanden sei. Sie wälzen also gleichsam die Schuld vom Souverän auf die Minister. Angedeutet war dies Verfahren freilich schon durch den Mythos vom Sündenfall, der überhaupt der Glanzpunkt des Judentums ist. Jene Wesen nun also sind, bei den Gnostikern, das πληρωμα, die Aeonen, die ὑλη, der Demiurgos u. s. w. Die Reihe wurde von jedem Gnostiker beliebig verlängert.

Das ganze Verfahren ist dem analog, daß, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Substanz im Menschen mit sich führt, zu mildern, physiologische

Philosophen Mittelwesen einzuschieben suchten, wie Nervenflüssigkeit, Nervenäther, Lebensgeister u. dgl. Beides verdeckt, was es nicht aufzuheben vermag.

§ 9.

Scotus Erigena.

Dieser bewundernswürdige Mann gewährt uns den interessanten Anblick des Kampfes zwischen selbsterkannter, selbstgeschaueter Wahrheit und lokalen, durch frühe Einimpfung fixierten, allem Zweifel, wenigstens allem direkten Angriff, entwachsenen Dogmen, nebst dem daraus hervorgehenden Streben einer edlen Natur, die so entstandene Dissonanz irgendwie zum Einklang zurückzuführen. Dies kann dann aber freilich nur dadurch geschehn, daß die Dogmen gewendet, gedreht und nötigenfalls verdreht werden, bis sie sich der selbsterkannten Wahrheit nolentes volentes anschmiegen, als welche das dominierende Prinzip bleibt, jedoch genötigt wird, in einem seltsamen und sogar beschwerlichen Gewande einherzugehn. Diese Methode weiß Erigena, in seinem großen Werke De divisione naturae, überall mit Glück durchzuführen, bis er endlich auch an den Ursprung des Uebels und der Sünde, nebst den angedrohten Qualen der Hölle, sich damit machen will: hier scheitert sie, und zwar am Optimismus, der eine Folge des jüdischen Monotheismus ist. Er lehrt, im fünften Buch, die Rückkehr aller Dinge in Gott und die metaphysische Einheit und Unteilbarkeit der ganzen Menschheit, ja, der ganzen Natur. Nun frägt sich: wo bleibt die Sünde? sie kann nicht mit in den Gott; — wo ist die Hölle, mit ihrer endlosen Qual, wie sie verheißen worden? — wer soll hinein? die Menschheit ist ja erlöst, und zwar ganz. — Hier bleibt das Dogma unüberwindlich. Erigena windet sich kläglich, durch weitläuftige Sophismen, die auf Worte hinauslaufen, wird endlich zu Widersprüchen und Absurditäten genötigt, zumal da die Frage nach dem Ursprung der Sünde unvermeidlicherweise mit hineingekommen, dieser nun aber weder in Gott, noch auch in dem von ihm geschaffenen Willen liegen kann; weil sonst Gott der Urheber der Sünde wäre; welches letztere er vortrefflich einsieht, S. 287 der Oxforder Editio princeps von 1681. Nun wird

er zu Absurditäten getrieben: da soll die Sünde weder eine Ursache noch ein Subjekt haben: malum incausale est, ... penitus incausale et insubstantiale est: ibid. — Der tiefere Grund dieser Uebelstände ist, daß die Lehre von der **Erlösung** der Menschheit und der Welt, welche offenbar indischen Ursprungs ist, eben auch die indische Lehre voraussetzt, nach welcher der Ursprung der Welt (dieses Sansara der Buddhaisten) selbst schon vom Uebel, nämlich eine sündliche That des Brahma ist, welcher Brahma nun wieder wir eigentlich selbst sind: denn die indische Mythologie ist überall durchsichtig. Hingegen im Christentum hat jene Lehre von der Erlösung der Welt gepfropft werden müssen auf den jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vortrefflich gefunden hat: παντα καλα λιαν. Hinc illae lacrimae: hieraus erwachsen jene Schwierigkeiten, die Erigena vollkommen erkannte, wiewohl er, in seinem Zeitalter, nicht wagen durfte, das Uebel an der Wurzel anzugreifen. Inzwischen ist er von hindostanischer Milde: er verwirft die vom Christentum gesetzte ewige Verdammnis und Strafe: alle Kreatur, vernünftige, tierische, vegetabilische und leblose, muß, ihrer innern Essenz nach, selbst durch den notwendigen Lauf der Natur, zur ewigen Seligkeit gelangen: denn sie ist von der ewigen Güte ausgegangen. Aber den Heiligen und Gerechten allein wird die gänzliche Einheit mit Gott, Deificatio. Uebrigens ist Erigena so redlich, die große Verlegenheit, in welche ihn der Ursprung des Uebels versetzt, nicht zu verbergen: er legt sie, in der angeführten Stelle des fünften Buches, deutlich dar. In der That ist der Ursprung des Uebels die Klippe, an welcher, so gut wie der Pantheismus, auch der Theismus scheitert: denn beide implizieren Optimismus. Nun aber sind das Uebel und die Sünde, beide in ihrer furchtbaren Größe, nicht wegzuleugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die letztere, wird das erstere nur noch vermehrt. Woher nun alles dieses, in einer Welt, die entweder selbst ein Gott, oder das wohlgemeinte Werk eines Gottes ist? Wenn die theistischen Gegner des Pantheismus diesem entgegenschreien: „Was? alle die bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen sollen Gott sein?“ — so können die Pantheisten erwidern: „Wie? alle jene bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen soll ein Gott, de gaieté de cœur, hervorgebracht haben?“ — In derselben Not, wie hier, finden wir den Erigena auch noch in dem

andern seiner auf uns gekommenen Werke, dem Buche De praedestinatione, welches jedoch dem De divisione naturae weit nachsteht; wie er denn in demselben auch nicht als Philosoph, sondern als Theolog auftritt. Auch hier also quält er sich erbärmlich mit jenen Widersprüchen, welche ihren letzten Grund darin haben, daß das Christentum auf das Judentum geimpft ist. Seine Bemühungen stellen solche aber nur in noch helleres Licht. Der Gott soll alles, alles und in allem alles gemacht haben; das steht fest: — „folglich auch das Böse und das Uebel". Diese unausweichbare Konsequenz ist wegzuschaffen und Erigena sieht sich genötigt, erbärmliche Wortklaubereien vorzubringen. Da sollen das Uebel und das Böse gar nicht *sein*, sollen also nichts sein. — Den Teufel auch! — Oder aber der *freie Wille* soll an ihnen schuld sein: diesen nämlich habe der Gott zwar geschaffen, jedoch *frei*; daher es ihn nicht angeht, was derselbe nachher vornimmt: denn er war ja eben *frei*, d. h. konnte so und auch anders, konnte also gut, sowohl wie schlecht sein. — Bravo! — Die Wahrheit aber ist, daß Freisein und Geschaffensein zwei einander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften sind; daher die Behauptung, Gott habe Wesen geschaffen, und ihnen zugleich Freiheit des Willens erteilt, eigentlich besagt, er habe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen, oder Aktionen, jedes irgend möglichen Dinges können nie etwas anders, als die Folge seiner Beschaffenheit sein; welche selbst sogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müßte ein Wesen, um in dem hier geforderten Sinne *frei* zu sein, gar keine Beschaffenheit haben, d. h. aber gar *nichts* sein, also sein und nicht sein zugleich. Denn was *ist* muß auch *etwas* sein: eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht einmal denken. Ist nun ein Wesen *geschaffen*; so ist es so geschaffen, wie es *beschaffen* ist: mithin ist es schlecht *geschaffen*, wenn es schlecht *beschaffen* ist, und schlecht *beschaffen*, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die *Schuld* der Welt, eben wie ihr *Uebel*, welches so wenig wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren Urheber zurück, von welchem es abzuwälzen, wie früher Augustinus, so hier Scotus Erigena sich jämmerlich abmühet.

Soll hingegen ein Wesen moralisch *frei* sein; so darf es nicht geschaffen sein, sondern muß Aseität haben, d. h.

ein ursprüngliches, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit existierendes sein, und nicht auf ein anderes zurückweisen. Dann ist sein Dasein sein eigener Schöpfungsakt, der sich in der Zeit entfaltet und ausbreitet, zwar eine ein für allemal entschiedene Beschaffenheit dieses Wesens an den Tag legt, welche jedoch sein eigenes Werk ist, für deren sämtliche Aeußerungen die Verantwortlichkeit also auf ihm selbst haftet. — Soll nun ferner ein Wesen für sein Thun verantwortlich, also soll es zurechnungsfähig sein; so muß es frei sein. Also aus der Verantwortlichkeit und Imputabilität, die unser Gewissen aussagt, folgt sehr sicher, daß der Wille frei sei, hieraus aber wieder, daß er das Ursprüngliche selbst, mithin nicht bloß das Handeln, sondern schon das Dasein und Wesen des Menschen sein eigenes Werk sei. Ueber alles dieses verweise ich auf meine Abhandlung über die Freiheit des Willens, wo man es ausführlich und unwiderleglich auseinandergesetzt findet; daher eben die Philosophieprofessoren diese gekrönte Preisschrift durch das unverbrüchlichste Schweigen zu sekretieren gesucht haben. — Die Schuld der Sünde und des Uebels fällt allemal von der Natur auf ihren Urheber zurück. Ist nun dieser der in allen ihren Erscheinungen sich darstellende Wille selbst; so ist jene an den rechten Mann gekommen: soll es hingegen ein Gott sein; so widerspricht die Urheberschaft der Sünde und des Uebels seiner Göttlichkeit. —

Beim Lesen des Dionysius Areopagita, auf den Erigena sich so häufig beruft, habe ich gefunden, daß derselbe ganz und gar sein Vorbild gewesen ist. Sowohl der Pantheismus Erigenas, als seine Theorie des Bösen und des Uebels, findet sich, den Grundzügen nach, schon beim Dionysius: freilich aber ist bei diesem nur angedeutet was Erigena entwickelt, mit Kühnheit ausgesprochen und mit Feuer dargestellt hat. Erigena hat unendlich mehr Geist, als Dionysius: allein den Stoff und die Richtung der Betrachtungen hat ihm Dionysius gegeben und ihm also mächtig vorgearbeitet. Daß Dionysius unecht sei, thut nichts zur Sache, es ist gleichviel, wie der Verfasser des Buches De divinis nominibus geheißen hat. Da er indessen wahrscheinlich in Alexandrien lebte, so glaube ich, daß er, auf eine anderweitige, uns unbekannte Art, auch der Kanal gewesen ist, durch welchen ein Tröpfchen indischer Weisheit bis zum Erigena gelangt sein mag; da, wie Colebrooke

in seiner Abhandlung über die Philosophie der Hindu (in Colebrooke's Miscellaneous essays Vol. I, p. 244) bemerkt hat, der Lehrsatz III der **Karika** des **Kapila** sich beim Erigena findet.

§ 10.

Die Scholastik.

Den eigentlich bezeichnenden Charakter der **Scholastik** möchte ich darin setzen, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche man demnach von jedem Vernunftschluß noch immer appellieren kann. — Zu ihren Eigentümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig einen polemischen Charakter hat: jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff gibt, der ihr außerdem bald ausgehn würde. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigentümlichkeit liegt aber in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. —

Die gegenseitige Berechtigung des **Realismus** und **Nominalismus** und dadurch die Möglichkeit des so lange und hartnäckig geführten Streites darüber läßt sich folgendermaßen recht faßlich machen.

Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich **rot**, wenn sie diese Farbe haben. Offenbar ist **rot** ein bloßer Name, durch den ich diese Erscheinung bezeichne, gleichviel, woran sie vorkomme. Ebenso nun sind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen: diese Dinge hingegen sind das Wirkliche und Reale. So hat der **Nominalismus** offenbar recht.

Hingegen wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität soeben zugesprochen wurde, zeitlich sind, folglich bald untergehn; während die Eigenschaften, wie rot, hart, weich, lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, welche es sind, die jene Namen bezeichnen, davon unangefochten fortbestehn und demzufolge allezeit dasind; so finden wir, daß diese Eigenschaften, welche eben durch Gemeinbegriffe, deren Bezeichnung jene Namen sind, gedacht werden, kraft ihrer unvertilgbaren Existenz, viel mehr

Realität haben; daß mithin diese den Begriffen, nicht den Einzelwesen, beizulegen sei: demnach hat der Realismus recht.

Der Nominalismus führt eigentlich zum Materialismus: denn, nach Aufhebung sämtlicher Eigenschaften, bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe bloße Namen, die Einzeldinge aber das Reale; ihre Eigenschaften, als einzelne an ihnen, vergänglich; so bleibt als das Fortbestehende, mithin Reale, allein die Materie.

Genau genommen nun aber kommt die oben dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, ειδη, sind es, welche unter allem Wechsel fortbestehn und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen. Hingegen den bloßen, nicht anschaulich zu belegenden Abstraktis ist das nicht nachzurühmen: was ist z. B. Reales an solchen Begriffen wie „Verhältnis, Unterschied, Sonderung, Nachteil, Unbestimmtheit“ u. dgl. m.?

Eine gewisse Verwandtschaft, oder wenigstens ein Parallelismus der Gegensätze, wird augenfällig, wenn man den Plato dem Aristoteles, den Augustinus dem Pelagius, die Realisten den Nominalisten gegenüberstellt. Man könnte behaupten, daß gewissermaßen ein polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise hierin sich kundgäbe, — welches, höchst merkwürdigerweise, zum erstenmale und am entschiedensten sich in zwei sehr großen Männern ausgesprochen hat, die zugleich und nebeneinander lebten.

§ 11.

Baco von Verulam.

In einem anderen und spezieller bestimmten Sinn, als der eben bezeichnete, war der ausdrückliche und absichtliche Gegensatz zum Aristoteles Baco von Verulam. Jener nämlich hatte zuvörderst die richtige Methode, um von allgemeinen Wahrheiten zu besondern zu gelangen, also den Weg abwärts, gründlich dargelegt: das ist die Syllogistik,

das Organum Aristotelis. Dagegen zeigte **Baco** den Weg aufwärts, indem er die Methode, von besondern Wahrheiten zu allgemeinen zu gelangen, darlegte: dies ist die Induktion, im Gegensatz zur Deduktion, und ihre Darstellung ist das Novum organum, welcher Ausdruck, im Gegensatz zum Aristoteles gewählt, besagen soll: „eine ganz andre Manier es anzugreifen". — Des Aristoteles, aber noch viel mehr der Aristoteliker Irrtum lag in der Voraussetzung, daß sie eigentlich schon alle Wahrheit besäßen, daß diese nämlich enthalten sei in ihren Axiomen, also in gewissen Sätzen a priori, oder die für solche gelten, und daß es, um die besonderen Wahrheiten zu gewinnen, bloß der Ableitung aus jenen bedürfe. Ein Aristotelisches Beispiel hievon gaben seine Bücher De coelo. Dagegen nun zeigte Baco, mit Recht, daß jene Axiome solchen Gehalt gar nicht hätten, daß die Wahrheit noch gar nicht in dem damaligen System des menschlichen Wissens läge, vielmehr außerhalb, also nicht daraus zu entwickeln, sondern erst hineinzubringen wäre, und daß folglich erst durch **Induktion** allgemeine und wahre Sätze, von großem und reichem Inhalt, gewonnen werden müßten.

Die Scholastiker, an der Hand des Aristoteles, dachten: wir wollen zuvörderst das Allgemeine feststellen: das Besondere wird daraus fließen, oder mag überhaupt nachher darunter Platz finden, wie es kann. Wir wollen demnach zuvörderst ausmachen, was dem Ens, dem **Dinge überhaupt** zukomme: das den einzelnen Dingen Eigentümliche mag nachher allmählich, allenfalls auch durch die Erfahrung, herangebracht werden; am Allgemeinen kann das nie etwas ändern. — Baco dagegen sagte: wir wollen zuvörderst die einzelnen Dinge so vollständig, wie nur immer möglich, kennen lernen: dann werden wir zuletzt erkennen, was das Ding überhaupt sei.

Inzwischen steht **Baco** dem Aristoteles darin nach, daß seine Methode zum Wege aufwärts keineswegs so regelrecht, sicher und unfehlbar ist, wie die des Aristoteles zum Wege abwärts. Ja, Baco selbst hat, bei seinen physikalischen Untersuchungen, die im neuen Organon gegebenen Regeln seiner Methode beiseite gesetzt.

Baco war hauptsächlich auf Physik gerichtet. Was er für diese that, nämlich von vorne anfangen, das that, gleich darauf, für Metaphysik **Cartesius**.

§ 12.

Die Philosophie der Neueren.

In den Rechenbüchern pflegt die Richtigkeit der Lösung eines Exempels sich durch das Aufgehen desselben, d. h. dadurch, daß kein Rest bleibt, kundzugeben. Mit der Lösung des Rätsels der Welt hat es ein ähnliches Bewandtnis. Sämtliche Systeme und Rechnungen, die nicht aufgehn: sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichnis vorzieht, einen unauflöslichen Niederschlag. Dieser besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben. So z. B. stimmt zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit bloß mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehn lassen, nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntnis, in welcher doch sogar jene Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest. — Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen, sind die überwiegenden physischen Uebel und die moralische Verderbnis der Welt nicht in Uebereinstimmung zu bringen: diese also bleiben als Rest stehen, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen. — Zwar ermangelt man in solchen Fällen nicht, dergleichen Reste mit Sophismen, nötigenfalls auch mit bloßen Worten und Phrasen zuzudecken: allein auf die Länge hält das nicht Stich. Da wird dann wohl, weil doch das Exempel nicht aufgeht, nach einzelnen Rechnungsfehlern gesucht, bis man endlich sich gestehn muß, der Ansatz selbst sei falsch gewesen. Wenn hingegen die durchgängige Konsequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer ebenso durchgängigen Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen beiden ein Mißklang je hörbar würde; — so ist dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehn des Rechnungsexempels. Imgleichen, daß schon der Ansatz falsch gewesen sei, will sagen, daß man die Sache schon anfangs nicht am rechten Ende angegriffen hatte, wodurch man nachher von Irrtum zu Irrtum geführt wurde. Denn es ist mit der

Philosophie wie mit gar vielen Dingen: alles kommt darauf an, daß man sie am rechten Ende angreife. Das zu erklärende Phänomen der Welt bietet nun aber unzählige Enden dar, von denen nur eines das rechte sein kann: es gleicht einem verschlungenen Fadengewirre, mit vielen daran hängenden, falschen Endfäden: nur wer den wirklichen herausfindet, kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt sich leicht eines aus dem andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende gewesen sei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, die in Korridore öffnen, welche alle, nach langen und vielfach verschlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen; mit Ausnahme eines einzigen, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkte leiten, woselbst das Idol steht. Hat man diesen Eingang getroffen, so wird man den Weg nicht verfehlen: durch keinen andern aber kann man je zum Ziele gelangen. — Ich verhehle nicht, der Meinung zu sein, daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes, sei.

Cartesius hingegen ging, nach dem Vorgang der Metaphysik des Aristoteles, vom Begriff der Substanz aus, und mit diesem sehn wir auch noch alle seine Nachfolger sich schleppen. Er nahm jedoch zwei Arten von Substanz an: die denkende und die ausgedehnte. Diese sollten nun durch influxus physicus aufeinander wirken; welcher sich aber bald als sein Rest auswies. Derselbe hatte nämlich statt, nicht bloß von außen nach innen, beim Vorstellen der Körperwelt, sondern auch von innen nach außen, zwischen dem Willen (der unbedenklich dem Denken zugezählt wurde) und den Leibesaktionen. Das nähere Verhältnis zwischen diesen beiden Arten der Substanz ward nun das Hauptproblem, wobei so große Schwierigkeiten entstanden, daß man infolge derselben zum System der Causes occasionelles und der Harmonia praestabilita getrieben wurde; nachdem die Spiritus animales, die beim Cartesius selbst die Sache vermittelt hatten, nicht ferner dienen wollten.*) Malebranche nämlich hielt den Influxus physicus für undenk-

*) Uebrigens kommen die Spiritus animales schon vor bei Vanini, De naturae arcanis, Dial. 49, als bekannte Sache. Vielleicht ist ihr Urheber Willisius (De anima brutorum, Genevae 1680, p. 35 sq.). Flourens, De la vie et de l'intelligence, II, p. 72, schreibt sie dem Galenus zu. Ja, schon Jamblichus, bei Stobäos (Eclog. L. I, c. 52, § 29) führt sie ziemlich deutlich, als Lehre der Stoiker, an.

bar; wobei er jedoch in Erwägung zog, daß derselbe bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch einen Gott, der ein Geist ist, ohne Bedenken angenommen wird. Er setzte also an dessen Stelle die Causes occasionelles und Nous voyons tout en Dieu: hier liegt sein Rest. — Auch Spinoza, in seines Lehrers Fußstapfen tretend, ging noch von jenem Begriffe der Substanz aus; gleich als ob derselbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Substanz, die denkende und die ausgedehnte, für eine und dieselbe; wodurch denn die obige Schwierigkeit vermieden war. Dadurch nun aber wurde seine Philosophie hauptsächlich negativ, lief nämlich auf ein bloßes Negieren der zwei großen Cartesischen Gegensätze hinaus, indem er sein Identifizieren auch auf den andern von Cartesius aufgestellten Gegensatz, Gott und Welt, ausdehnte. Das letztere war jedoch eigentlich bloße Lehrmethode, oder Darstellungsform. Es wäre nämlich gar zu anstößig gewesen, geradezu zu sagen: „es ist nicht wahr, daß ein Gott diese Welt gemacht habe, sondern sie existiert aus eigener Machtvollkommenheit": daher wählte er eine indirekte Wendung und sagte: „die Welt selbst ist Gott"; — welches zu behaupten ihm nie eingefallen sein würde, wenn er, statt vom Judentum, hätte unbefangen von der Natur selbst ausgehn können. Diese Wendung dient zugleich, seinen Lehrsätzen den Schein der Positivität zu geben, während sie im Grunde bloß negativ sind und er daher die Welt eigentlich unerklärt läßt; indem seine Lehre hinausläuft auf: „die Welt ist, weil sie ist; und ist wie sie ist, weil sie so ist". (Mit dieser Phrase pflegte Fichte seine Studenten zu mystifizieren.) Die auf obigem Wege entstandene Deifikation der Welt ließ nun aber keine wahre Ethik zu und war zudem in schreiendem Widerspruch mit den physischen Uebeln und der moralischen Ruchlosigkeit dieser Welt. Hier also ist sein Rest.

Den Begriff der Substanz, von welchen dabei auch Spinoza ausgeht, nimmt er, wie gesagt, als ein Gegebenes. Zwar definiert er ihn, seinen Zwecken gemäß; allein er kümmert sich nicht um dessen Ursprung. Denn erst Locke war es, der, bald nach ihm, die große Lehre aufstellte, daß ein Philosoph, der irgend etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvörderst den Ursprung jedes solchen Begriffs zu untersuchen habe; da der Inhalt desselben, und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung,

als die Quelle aller mittelst desselben erreichbaren Erkenntnis, bestimmt wird. Hätte aber Spinoza nach dem Ursprung jenes Begriffs der Substanz geforscht; so hätte er zuletzt finden müssen, daß dieser ganz allein die Materie ist und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften dieser. In der That findet alles, was Spinoza seiner Substanz nachrühmt, seinen Beleg an der Materie, und nur da: sie ist unentstanden, also ursachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen sind Ausdehnung und Erkenntnis: letztere nämlich als ausschließliche Eigenschaft des Gehirns, welches materiell ist. Spinoza ist demnach ein unbewußter Materialist: jedoch ist die Materie, welche, wenn man es ausführt, seinen Begriff realisiert und empirisch belegt, nicht die falsch gefaßte und atomistische des Demokritos und der spätern französischen Materialisten, als welche keine andern, als mechanische Eigenschaften hat; sondern die richtig gefaßte, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgestattete: über diesen Unterschied verweise ich auf mein Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 24, S. 315 ff. (3. Aufl. S. 357 ff.) — Diese Methode, den Begriff der Substanz unbesehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber schon bei den Eleaten, wie besonders aus dem Aristotelischen Buche De Xenophane etc. zu ersehn. Auch Xenophanes geht aus vom ὄν, d. i. der Substanz, und die Eigenschaften derselben werden demonstriert, ohne daß vorher gefragt oder gesagt würde, woher er denn seine Kenntnis von einem solchen Dinge habe: geschähe hingegen dieses, so würde deutlich zu Tage kommen, wovon er eigentlich redet, d. h. welche Anschauung es zuletzt sei, die seinem Begriff zu Grunde liegt und ihm Realität erteilt; und da würde am Ende wohl nur die Materie sich ergeben, als von welcher alles das gilt, was er sagt. In den folgenden Kapiteln, über Zeno, erstreckt nun die Uebereinstimmung mit Spinoza sich bis auf die Darstellung und die Ausdrücke. Man kann daher kaum umhin anzunehmen, daß Spinoza diese Schrift gekannt und benutzt habe; da zu seiner Zeit Aristoteles, wenn auch vom Baco angegriffen, noch immer in hohem Ansehn stand, auch gute Ausgaben, mit lateinischer Version, vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein bloßer Erneuerer der Eleaten, wie Gassendi des Epikur. Wir aber erfahren aber-

mals, wie über die Maßen selten, in allen Fächern des Denkens und Wissens, das wirklich Neue und ganz Ursprüngliche ist.

Uebrigens, und namentlich in formeller Hinsicht, beruht jenes Ausgehn des Spinoza vom Begriff der Substanz auf dem falschen Grundgedanken, den er von seinem Lehrer Cartesius und dieser vom Anselmus von Canterbury überkommen hatte, nämlich auf diesem, daß jemals aus der Essentia die Existentia hervorgehen könne, d. h. daß aus einem bloßen Begriff ein Dasein sich folgern lasse, welches demgemäß ein notwendiges sein würde; oder mit andern Worten, daß, vermöge der Beschaffenheit, oder Definition, einer bloß gedachten Sache, es notwendig werde, daß sie nicht mehr eine bloß gedachte, sondern eine wirklich vorhandene sei. Cartesius hatte diesen falschen Grundgedanken angewandt auf den Begriff des Ens perfectissimum; Spinoza aber nahm den der Substantia oder Causa sui, (welches letztere eine Contradictio in adjecto ausspricht): man sehe seine erste Definition, die sein πρωτον ψευδος ist, am Eingang der Ethik, und dann prop. 7 des ersten Buchs. Der Unterschied der Grundbegriffe beider Philosophen besteht beinahe nur im Ausdruck: dem Gebrauche derselben aber als Ausgangspunkte, also als Gegebener, liegt beim einen, wie beim andern, die Verkehrtheit zum Grunde, aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche entspringen zu lassen; während in Wahrheit alle abstrakte Vorstellung aus der anschaulichen entsteht und daher durch diese begründet wird. Wir haben also hier ein fundamentales ὑστερον προτερον.

Eine Schwierigkeit besonderer Art hat Spinoza sich dadurch aufgebürdet, daß er seine alleinige Substanz Deus nannte. Da dieses Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Mißverständnisse, welche daraus entstehen, daß der Leser, statt des Begriffs, den er nach Spinozas ersten Erklärungen bezeichnen soll, immer noch den damit verbindet, den es sonst bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, so wäre er langer und peinlicher Erörterungen im ersten Buche überhoben gewesen. Aber er that es, damit seine Lehre weniger Anstoß fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde. So aber durchzieht eine gewisse Doppelsinnigkeit seinen ganzen Vortrag, den man deshalb einen gewissermaßen allegorischen nennen könnte;

zumal er es mit ein paar anderer Begriffe auch so hält; — wie oben (in der ersten Abhandlung) bemerkt worden. Wie viel klarer, folglich besser, würde seine sogenannte Ethik ausgefallen sein, wenn er geradezu, wie es ihm zu Sinn war, geredet und die Dinge bei ihrem Namen genannt hätte; und wenn er überhaupt seine Gedanken, nebst ihren Gründen, aufrichtig und naturgemäß dargelegt hätte, statt sie in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien eingeschnürt auftreten zu lassen, in dieser der Geometrie abgeborgten Einkleidung, welche statt der Philosophie die Gewißheit jener zu geben, vielmehr alle Bedeutung verliert, sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe darin steckt; daher es auch hier heißt: cucullus non facit monachum.

Im zweiten Buche legt er die zwei Modi seiner alleinigen Substanz dar als Ausdehnung und Vorstellung (extensio et cogitatio), welches eine offenbar falsche Einteilung ist, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorstellung da ist, also dieser nicht entgegenzusetzen, sondern unterzuordnen war.

Daß Spinoza überall ausdrücklich und nachdrücklich die Laetitia preist und sie als Bedingung und Kennzeichen jeder lobenswerten Handlung aufstellt, dagegen alle Tristitia unbedingt verwirft, obschon sein A. T. ihm sagte: „Es ist Trauern besser denn Lachen; denn durch Trauern wird das Herz gebessert" (Kohel. 7, 4) — dies alles thut er bloß aus Liebe zur Konsequenz: denn ist diese Welt ein Gott; so ist sie Selbstzweck und muß sich ihres Daseins freuen und rühmen, also saute Marquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus ist wesentlich und notwendig Optimismus. Dieser obligate Optimismus nötigt den Spinoza noch zu manchen andern falschen Konsequenzen, unter denen die absurden und sehr oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie obenan stehen, welche im 16. Kap. seines Tractatus theologico-politicus bis zur eigentlichen Infamie anwachsen. Hingegen läßt er bisweilen die Konsequenz da aus den Augen, wo sie zu richtigen Ansichten geführt haben würde, z. B. in seinen so unwürdigen wie falschen Sätzen über die Tiere. (Eth. Pars IV, Appendicis cap. 26, et ejusdem Partis prop. 37, Scholion.) Hier redet er eben wie ein Jude es versteht, gemäß den Kap. 1 und 9 der Genesis, so daß dabei uns andern, die wir an reinere und

würdigere Lehren gewöhnt sind, der Foetor judaicus übermannt. Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu haben. Auf den empörenden Satz, mit dem besagtes Kap. 26 anhebt: Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus, erteilt die beste Antwort ein spanischer Belletrist unserer Tage (Larra, pseudonym Figaro, im Doncel c. 33): El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querrer y ser querido. (Wer nie einen Hund gehalten hat, weiß nicht was lieben und geliebt sein ist.) Die Tierquälereien, welche, nach Colerus, Spinoza, zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen, an Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur zu sehr seinen hier gerügten Sätzen, wie auch gesagten Kapiteln der Genesis. Durch alles dieses ist denn Spinozas „Ethica" durchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewunderungswürdigem und Schlechtem. Gegen das Ende derselben, in der zweiten Hälfte des letzten Teils, sehen wir ihn vergeblich bemüht, sich selber klar zu werden: er vermag es nicht: ihm bleibt daher nichts übrig als mystisch zu werden, wie hier geschieht. Um demselben gegen diesen allerdings großen Geist nicht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, daß er noch zu wenig vor sich hatte, etwan nur den Cartesius, Malebranche, Hobbes, Jordanus Brunus. Die philosophischen Grundbegriffe waren noch nicht genugsam durchgearbeitet, die Probleme nicht gehörig ventiliert.

Leibniz ging ebenfalls vom Begriff der Substanz als einem Gegebenen aus, faßte jedoch hauptsächlich ins Auge, daß eine solche unzerstörbar sein müsse: zu diesem Behuf mußte sie einfach sein, weil alles Ausgedehnte teilbar und somit zerstörbar wäre: folglich war sie ohne Ausdehnung, also immateriell. Da blieben für seine Substanz keine andere Prädikate übrig, als die geistigen, also Perception, Denken und Begehren. Solcher einfacher geistiger Substanzen nahm er nun gleich eine Unzahl an; diese sollten, obwohl sie selbst nicht ausgedehnt waren, doch dem Phänomen der Ausdehnung zum Grunde liegen; daher er sie als formale Atome und einfache Substanzen (Opera ed. Erdmann, p. 124, 676) definiert und ihnen den Namen Monaden erteilt. Diese sollen also dem Phänomen der Körperwelt zum Grunde liegen, welches so-

nach eine bloße Erscheinung ist, ohne eigentliche und unmittelbare Realität, als welche ja bloß den Monaden zukommt, die darin und dahinter stecken. Dieses Phänomen der Körperwelt wird nun aber doch andererseits, in der Perception der Monaden (d. h. solcher, die wirklich percipieren, welches gar wenige sind, die meisten schlafen beständig) vermöge der prästabilierten Harmonie zu stande gebracht, welche die Centralmonade ganz allein und auf eigene Kosten aufführt. Hier geraten wir etwas ins Dunkle. Wie dem aber auch sei: die Vermittelung zwischen den bloßen Gedanken dieser Substanzen und dem wirklich und an sich selbst Ausgedehnten besorgt eine, von der Centralmonade prästabilierte Harmonie. — Hier, möchte man sagen, ist alles Rest. Indessen muß man, um Leibnizen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, an die Betrachtungsweise der Materie, die damals Locke und Newton geltend machten, erinnern, in welcher nämlich diese, als absolut tot, rein passiv und willenlos, bloß mit mechanischen Kräften begabt und nur mathematischen Gesetzen unterworfen, dasteht. Leibniz hingegen verwirft die Atome und die rein mechanische Physik, um eine dynamische an ihre Stelle zu setzen; in welchem allen er Kanten vorarbeitete. (Siehe Opera, edit. Erdmann, p. 694.) Er erinnerte dabei zuvörderst an die Formas substantiales der Scholastiker und gelangte danach zu der Einsicht, daß selbst die bloß mechanischen Kräfte der Materie, außer welchen man damals kaum noch andere kannte, oder gelten ließ, etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiktion, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der Perceptio und des Appetitus hätten. Hiebei führte ihn dies irre, daß er, wie alle andern, samt und sonders, zur Grundlage und Conditio sine qua non alles Geistigen die Erkenntnis machte, statt des Willens; welchem ich zu allererst das ihm gebührende Primat vindiziert habe; wodurch alles in die Philosophie umgestaltet wird. Indessen verdient Leibnizens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und dasselbe Prinzip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahndung sowohl der Kantischen, als auch meiner Lehre finden, aber

quas velut trans nebulam vidit. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen, Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in dem, was bloß zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine bloß negative Eigenschaft ist, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. — Die belobte Grundansicht Leibnizens ist am deutlichsten ausgesprochen in einigen kleinern französischen Schriften, wie Système nouveau de la nature u. a. m., die aus dem Journal des savans und der Ausgabe von Dütens in die Erdmannsche Ausgabe aufgenommen sind, und in den Briefen &c. bei Erdmann, p. 681—695. Auch befindet sich eine wohlgewählte Zusammenstellung hiehergehöriger Stellen Leibnizens S. 335 bis 340 seiner „Kleineren philosophischen Schriften, übersetzt von Köhler und revidiert von Huth“. Jena 1740.

Ueberhaupt aber sehn wir, bei dieser ganzen Verkettung seltsamer dogmatischer Lehren, stets eine Fiktion die andre als ihre Stütze herbeiziehn; gerade so wie im praktischen Leben eine Lüge viele andere nötig macht. Zum Grunde liegt des Cartesius Spaltung alles Daseienden in Gott und Welt, und des Menschen in Geist und Materie, welcher letzteren auch alles übrige zufällt. Dazu kommt der diesen und allen je gewesenen Philosophen gemeinsame Irrtum, unser Grundwesen in die Erkenntnis, statt in den Willen, zu setzen, also diesen das Sekundäre, jene das Primäre sein zu lassen. Dies also waren die Urirrtümer, gegen die bei jedem Schritt die Natur und Wirklichkeit der Dinge Protest einlegte und zu deren Rettung alsdann die Spiritus animales, die Materialität der Tiere, die gelegentlichen Ursachen, das Alles-in-Gott-sehn, die prästabilierte Harmonie, die Monaden, der Optimismus und was des Zeuges noch mehr ist, erdacht werden mußten. Bei mir hingegen, als wo die Sachen beim rechten Ende angegriffen sind, fügt sich alles von selbst, jedes tritt ins gehörige Licht, keine Fiktionen sind erfordert, und simplex sigillum veri.

Kant wurde von dem Substanzenproblem nicht direkt berührt: er ist darüber hinaus. Bei ihm ist der Begriff der Substanz eine Kategorie, also eine bloße Denkform a priori. Durch diese, in ihrer notwendigen Anwendung

auf die sinnliche Anschauung, wird nun aber nichts so, wie es an sich selbst ist, erkannt: daher mag das Wesen, welches sowohl den Körpern, als den Seelen zum Grunde lieget, an sich selbst gar wohl eines und dasselbe sein. Dies ist seine Lehre. Sie bahnte mir den Weg zu der Einsicht, daß der eigene Leib eines jeden nur die in seinem Gehirn entstehende Anschauung seines Willens ist, welches Verhältnis sodann auf alle Körper ausgedehnt die Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung ergab.

Jener Begriff der Substanz nun aber, welchen Cartesius, dem Aristoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philosophie gemacht hatte, und mit dessen Definition demgemäß, jedoch nach Weise der Eleaten, auch Spinoza anhebt, ergibt sich, bei genauer und redlicher Untersuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes, Abstraktum des Begriffs der Materie, welches nämlich, neben dieser, auch das untergeschobene Kind immaterielle Substanz befassen sollte; wie ich dies ausführlich dargelegt habe in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ S. 550 ff. der 2. Aufl. (3. Aufl. 581 ff.). Hievon aber auch abgesehn, taugt der Begriff der Substanz schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein objektiver ist. Alles Objektive nämlich ist für uns stets nur mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittelbare: dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. Dies hat nun zwar Cartesius auch gethan, ja, er war der erste, der es erkannte und that; weshalb eben mit ihm eine neue Hauptepoche der Philosophie anhebt: allein er thut es bloß präliminarisch, beim allerersten Anlauf, nach welchem er sogleich die objektive, absolute Realität der Welt, auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes, annimmt und von nun an ganz objektiv weiter philosophiert. Hiebei läßt er überdies sich nun eigentlich noch einen bedeutenden Circulus vitiosus zu schulden kommen. Er beweist nämlich die objektive Realität der Gegenstände aller unsrer anschaulichen Vorstellungen aus dem Dasein Gottes, als ihres Urhebers, dessen Wahrhaftigkeit nicht zuläßt, daß er uns täusche: das Dasein Gottes selbst aber beweist er aus der uns angeborenen Vorstellung, die wir von ihm, als dem allervollkommensten Wesen angeblich hätten. Il commence par douter de tout, et finit part tout croire, sagt einer seiner Landsleute von ihm.

Mit dem subjektiven Ausgangspunkt hat also zuerst Berkeley wahren Ernst gemacht und das unumgänglich Notwendige desselben unumstößlich dargethan. Er ist der Vater des Idealismus: dieser aber ist die Grundlage aller wahren Philosophie, ist auch seitdem, wenigstens als Ausgangspunkt, durchgängig festgehalten worden, wenngleich jeder folgende Philosoph andere Modulationen und Ausweichungen daran versucht hat. So nämlich ging auch schon Locke vom Subjektiven aus, indem er einen großen Teil der Eigenschaften der Körper unsrer Sinnesempfindung vindizierte. Jedoch ist zu bemerken, daß seine Zurückführung aller qualitativen Unterschiede, als sekundärer Eigenschaften, auf bloß quantitative, nämlich der Größe, Gestalt, Lage u. s. w., als die allein primären, d. h. objektiven Eigenschaften, im Grunde noch die Lehre des Demokritos ist, der ebenso alle Qualitäten zurückführte auf Gestalt, Zusammensetzung und Lage der Atome; wie dieses besonders deutlich zu ersehn ist aus des Aristoteles Metaphysik, Buch I, Kap. 4, und aus Theophrastus De sensu c. 61—65. — Locke wäre insofern ein Erneuerer der Demokritischen Philosophie, wie Spinoza der Eleatischen. Auch hat er ja wirklich den Weg zum nachherigen französischen Materialismus angebahnt. Unmittelbar jedoch hat er, durch diese vorläufige Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven der Anschauung, Kanten vorgearbeitet, der nun, seine Richtung und Spur in viel höherem Sinne verfolgend, dahin gelangte, das Subjektive vom Objektiven rein zu sondern, bei welchem Prozeß nun freilich dem Subjektiven so vieles zufiel, daß das Objektive nur noch als ein ganz dunkler Punkt, ein nicht weiter erkennbares Etwas stehn blieb, — das Ding an sich. Dieses habe nun ich wieder auf das Wesen zurückgeführt, welches wir in unserm Selbstbewußtsein als den Willen vorfinden, bin also auch hier abermals an die subjektive Erkenntnisquelle zurückgegangen. Anders konnte es aber auch nicht ausfallen; weil eben, wie gesagt, alles Objektive stets nur ein Sekundäres, nämlich eine Vorstellung ist. Daher also dürfen wir den innersten Kern der Wesen, das Ding an sich, durchaus nicht außerhalb, sondern nur in uns, also im Subjektiven suchen, als dem allein Unmittelbaren. Hiezu kommt, daß wir beim Objektiven nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Ursprünglichen gelangen können, weil wir daselbst im Gebiete der Vor-

stellungen sind, diese aber sämtlich und wesentlich den Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, zur Form haben, wonach der Forderung desselben jedes Objekt sogleich verfällt und unterliegt: z. B. auf ein angenommenes objektives Absolutum dringt sogleich die Frage woher? und warum? zerstörend ein, vor der es weichen und fallen muß. Anders verhält es sich, wenn wir uns in die stille, wiewohl dunkele Tiefe des Subjekts versenken. Hier aber droht uns freilich die Gefahr, in Mysticismus zu geraten. Wir dürfen also aus dieser Quelle nur das schöpfen, was als thatsächlich wahr, allen und jedem zugänglich, folglich durchaus unleugbar ist.

Die Dianöologie, welche, als Resultat der Forschungen seit Cartesius, bis vor Kant gegolten hat, findet man en resumé und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in Muratori, Della fantasia, Kap. 1—4 und 13. Locke tritt darin als Ketzer auf. Das Ganze ist ein Nest von Irrtümern, an welchen zu ersehn, wie ganz anders ich es gefaßt und dargestellt habe, nachdem ich Kant und Cabanis zu Vorgängern gehabt. Jene ganze Dianöologie und Psychologie ist auf den falschen Cartesianischen Dualismus gebaut: nun muß im ganzen Werk alles per fas et nefas auf ihn zurückgeführt werden, auch viele richtige und interessante Thatsachen, die er beibringt. Das ganze Verfahren ist als Typus interessant.

§ 13.

Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie.

Der eigentliche Geist der Kantischen Philosophie, ihr Grundgedanke und wahrer Sinn läßt sich auf mancherlei Weise fassen und darstellen; dergleichen verschiedene Wendungen und Ausdrücke der Sache aber werden, der Verschiedenheit der Köpfe gemäß, die eine vor der andern geeignet sein, diesem oder jenem das rechte Verständnis jener sehr tiefen und deshalb schwierigen Lehre zu eröffnen*).

*) Zum Motto der Kritik der reinen Vernunft wäre sehr geeignet eine Stelle von Popa (Works, Vol. 6, p. 374, Baseler Ausgabe), die dieser ungefähr 50 Jahre früher niedergeschrieben hat: Since 't is reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of cours which would demonstrate all things.

Folgendes ist ein abermaliger Versuch dieser Art, welcher auf Kants Tiefe meine Klarheit zu werfen unternimmt*).

Der Mathematik liegen Anschauungen unter, auf welche ihre Beweise sich stützen: weil aber diese Anschauungen nicht empirisch, sondern a priori sind; so sind ihre Lehren apodiktisch. Die Philosophie hingegen hat, als das Gegebene, davon sie ausgeht und welches ihren Beweisen Notwendigkeit (Apodikticität) erteilen soll, bloße Begriffe. Denn auf der bloß empirischen Anschauung geradezu fußen, kann sie nicht, weil sie das allgemeine der Dinge, nicht das Einzelne, zu erklären unternimmt, wobei ihre Absicht ist, über das empirisch Gegebene hinauszuführen. Da bleiben ihr nun nichts, als die allgemeinen Begriffe, indem diese doch nicht das Anschauliche, rein Empirische, sind. Dergleichen Begriffe müssen also die Grundlage ihrer Lehren und Beweise abgeben, und von ihnen muß, als einem Vorhandenen und Gegebenen, ausgegangen werden. Demnach nun ist die Philosophie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen: während die Mathematik eine aus der Konstruktion (anschaulichen Darstellung) ihrer Begriffe ist. Genau genommen jedoch ist es nur die Beweisführung der Philosophie, welche von bloßen Begriffen ausgeht. Diese nämlich kann nicht, gleich der mathematischen, von einer Anschauung ausgehn; weil eine solche entweder die reine a priori, oder die empirische sein müßte: die letztere gibt keine Apodikticität; die erstere liefert nur Mathematik. Will sie daher irgendwie ihre Lehren durch Beweisführung stützen; so muß diese bestehn in der richtigen logischen Folgerung aus den zum Grunde gelegten Begriffen. — Hiemit war es denn auch recht gut von statten gegangen, die ganze lange Scholastik hindurch und selbst noch in der von Cartesius begründeten neuen Epoche; so daß wir noch den Spinoza und Leibnizen diese Methode befolgen sehn. Endlich aber war es dem Locke eingefallen, den Ursprung der Begriffe zu untersuchen, und da war das Resultat gewesen, daß alle Allgemeinbegriffe, so weit gefaßt sie auch sein mögen, aus der Erfahrung, d. h. aus der vorliegenden, sinnlich anschaulichen, empirisch realen Welt, oder aber auch aus der innern Erfahrung, wie sie die empirische Selbstbeobachtung einem

*) Ich bemerke hier, ein für allemal, daß die Seitenzahl der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, nach der ich zu citieren pflege, auch der Rosenkranzischen Auflage beigefügt ist.

jeden liefert, geschöpft sind, mithin ihren ganzen Inhalt nur von diesen beiden haben, folglich auch nie mehr liefern können, als was äußere oder innere Erfahrung hineingelegt hat. Hieraus hätte, der Strenge nach, schon geschlossen werden sollen, daß sie nie über die Erfahrung hinaus, d. h. nie zum Ziele führen können: allein Locke ging, mit den aus der Erfahrung geschöpften Grundsätzen, über die Erfahrung hinaus.

Im weitergeführten Gegensatz zu den früheren und zur Berichtigung der Lockeschen Lehre zeigte nun Kant, daß es zwar einige Begriffe gebe, die eine Ausnahme von obiger Regel machen, also nicht aus der Erfahrung stammen; aber zugleich auch, daß eben diese teils aus der reinen, d. i. a priori gegebenen Anschauung des Raumes und der Zeit geschöpft sind, teils die eigentümlichen Funktionen unsers Verstandes selbst, zum Behuf der, beim Gebrauch, nach ihnen sich richtenden Erfahrung, ausmachen; daß mithin ihre Gültigkeit sich nur auf mögliche, und allemal durch die Sinne zu vermittelnde, Erfahrung erstreckt, indem sie selbst bloß bestimmt sind, diese, mitsamt ihrem gesetzmäßigen Hergange, auf Anregung der Sinnesempfindung, in uns zu erzeugen; daß sie also, an sich selbst gehaltlos, allen Stoff und Gehalt allein von der Sinnlichkeit erwarten, um mit ihr alsdann die Erfahrung hervorzubringen, abgesehn von dieser aber keinen Inhalt, noch Bedeutung haben, indem sie nur unter Voraussetzung der auf Sinnesempfindung beruhenden Anschauung gültig sind und sich wesentlich auf diese beziehn. Hieraus nun folgt, daß sie nicht die Führer abgeben können, uns über alle Möglichkeit der Erfahrung hinauszuleiten; und hieraus wieder, daß Metaphysik, als Wissenschaft von dem, was jenseits der Natur, d. h. eben über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, liegt, unmöglich ist.

Weil nun also der eine Bestandteil der Erfahrung, nämlich der allgemeine, formelle und gesetzmäßige, a priori erkennbar ist, eben deshalb aber auf den wesentlichen und gesetzmäßigen Funktionen unsers eigenen Intellekts beruht; der andere hingegen, nämlich der besondere, materielle und zufällige, aus der Sinnesempfindung entspringt; so sind ja beide subjektiven Ursprungs. Hieraus folgt, daß die gesamte Erfahrung, nebst der in ihr sich darstellenden Welt, eine bloße Erscheinung, d. h. ein zunächst und unmittel-

bar nur für das es erkennende Subjekt Vorhandenes, ist: jedoch weist diese Erscheinung auf irgend ein ihr zum Grunde liegendes Ding an sich selbst hin, welches jedoch, als solches, schlechthin unerkennbar ist. — Dies sind nun die negativen Resultate der Kantischen Philosophie.

Ich habe dabei zu erinnern, daß Kant thut, als ob wir bloß erkennende Wesen wären und also außer der Vorstellung durchaus kein Datum hätten; während wir doch allerdings noch ein anderes, in dem von jener toto genere verschiedenen Willen in uns, besitzen. Er hat diesen zwar auch in Betrachtung genommen, aber nicht in der theoretischen, sondern bloß in der bei ihm von dieser ganz gesonderten praktischen Philosophie, nämlich einzig und allein um die Thatsache der rein moralischen Bedeutsamkeit unsers Handelns festzustellen und darauf eine moralische Glaubenslehre, als Gegengewicht der theoretischen Unwissenheit, folglich auch Unmöglichkeit aller Theologie, welcher wir, laut obigem, anheimfallen, zu gründen.

Kants Philosophie wird auch, zum Unterschiede und sogar im Gegensatz aller andern, als Transcendentalphilosophie, näher, als transcendentaler Idealismus, bezeichnet. Der Ausdruck „transcendent" ist nicht mathematischen, sondern philosophischen Ursprungs, da er schon den Scholastikern geläufig war. In die Mathematik wurde er allererst durch Leibniz eingeführt, um zu bezeichnen quod Algebrae vires transcendit, also alle Operationen, welche zu vollziehn die gemeine Arithmetik und die Algebra nicht ausreichen, wie z. B. zu einer Zahl den Logarithmus, oder umgekehrt, zu finden; oder auch zu einem Bogen, rein arithmetisch, seine trigonometrischen Funktionen, oder umgekehrt; überhaupt alle Probleme, die nur durch einen ins Unendliche fortgesetzten Kalkul zu lösen sind. Die Scholastiker aber bezeichneten als transcendent die allerobersten Begriffe, nämlich solche, welche noch allgemeiner, als die zehn Kategorien des Aristoteles wären: noch Spinoza braucht das Wort in diesem Sinn. Jordanus Bruns (Della causa etc. dial. 4.) nennt transcendent die Prädikate, welche allgemeiner sind, als der Unterschied der körperlichen und unkörperlichen Substanz, welche also der Substanz überhaupt zukommen: sie betreffen, nach ihm, jene gemeinschaftliche Wurzel, in der das Körperliche mit dem Unkörperlichen eines sei, und welche die wahre, ursprüngliche

Substanz ist, ja er sieht eben hierin einen Beweis, daß es eine solche geben müsse. Kant nun endlich versteht zuvörderst unter transcendental die Anerkennung des Apriorischen und daher bloß Formalen in unsrer Erkenntnis, als eines solchen; d. h. die Einsicht, daß dergleichen Erkenntnis von der Erfahrung unabhängig sei, ja, dieser selbst die unwandelbare Regel, nach der sie ausfallen muß, vorschreibe; verbunden mit dem Verständnis, warum solche Erkenntnis dies sei und vermöge; nämlich weil sie die Form unsers Intellekts ausmache; also infolge ihres subjektiven Ursprungs: demnach ist eigentlich nur die Kritik der reinen Vernunft transcendental. Im Gegensatz hiezu nennt er transcendent den Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch, jenes rein Formalen in unsrer Erkenntnis über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus: Dasselbe benennt er auch hyperphysisch. Demnach heißt, kurz gesagt, transcendental so viel, wie „vor-aller Erfahrung“; transcendent hingegen „über alle Erfahrung hinaus“. Demgemäß läßt Kant die Metaphysik nur als Transcendentalphilosophie gelten, d. h. als die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtsein enthaltenen Formalen, als einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntnis der Dinge an sich uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erscheinungen liefern kann. Das Wort „metaphysisch“ ist jedoch bei ihm nicht ganz synonym mit „transcendental“: nämlich alles a priori Gewisse, aber die Erfahrung Betreffende heißt bei ihm metaphysisch; hingegen die Belehrung darüber, daß es eben nur wegen seines subjektiven Ursprungs und als rein Formales a priori gewiß sei, heißt allein transcendental. Transcendental ist die Philosophie, welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. Sie heißt transcendental, weil sie über die ganze gegebene Phantasmagorie hinausgeht, auf ihren Ursprung. Darum also ist, wie gesagt, allein die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt die kritische (d. h. Kantische) Philosophie, transcendental*): meta-

*) Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianöologie verwandelt.

physisch hingegen sind die „Anfangsgründe der Naturwissenschaft", auch die der „Tugendlehre" u. s. w. —

Indessen läßt der Begriff einer Transcendentalphilosophie sich noch in tieferm Sinne fassen, wenn man den innersten Geist der Kantischen Philosophie darin zu konzentrieren unternimmt, etwan in folgender Art. Daß die ganze Welt uns nur auf eine sekundäre Weise, als Vorstellung, Bild in unserm Kopfe, Gehirnphänomen, hingegen der eigene Wille uns, im Selbstbewußtsein, unmittelbar gegeben ist; daß demnach eine Trennung, ja ein Gegensatz, zwischen unserm eigenen Dasein und dem der Welt stattfindet, — dies ist eine bloße Folge unsrer individuellen und animalischen Existenz, mit deren Aufhören es daher wegfällt. Bis dahin aber ist es uns unmöglich, jene Grund- und Urform unsers Bewußtseins, welche das ist, was man als das Zerfallen in Subjekt und Objekt bezeichnet, in Gedanken aufzuheben; weil alles Denken und Vorstellen sie zur Voraussetzung hat: daher lassen wir sie stets als das Urwesentliche und die Grundbeschaffenheit der Welt stehn und gelten; während sie in der That nur die Form unsers animalischen Bewußtseins und der durch dasselbe vermittelten Erscheinungen ist. Hieraus nun aber entspringen alle jene Fragen über Anfang, Ende, Grenzen und Entstehung der Welt, über unsere eigene Fortdauer nach dem Tode u. s. w. Sie beruhen demnach alle auf einer falschen Voraussetzung, welche das, was nur die Form der Erscheinung, d. h. der durch ein animalisches, cerebrales Bewußtsein vermittelten Vorstellungen ist, dem Dinge an sich selbst beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt ausgibt. Dies ist der Sinn des Kantischen Ausdrucks: alle solche Fragen sind transcendent. Sie sind daher, nicht bloß subjective, sondern an und für sich selbst, d. h. objective, gar keiner Antwort fähig. Denn sie sind Probleme, welche mit Aufhebung unsers cerebralen Bewußtseins und des auf ihm beruhenden Gegensatzes gänzlich wegfallen und doch als wären sie unabhängig davon aufgestellt worden. Wer z. B. frägt, ob er nach seinem Tode fortdaure, hebt, in hypothesi, sein animalisches Gehirnbewußtsein auf; frägt jedoch nach etwas, das nur unter Voraussetzung desselben besteht, indem es auf der Form desselben, nämlich, Subjekt, Objekt, Raum und Zeit, beruht; nämlich nach seinem individuellen Dasein. Eine Philosophie nun, welche alle

diese Bedingungen und Beschränkungen als solche zum deutlichen Bewußtsein bringt, ist transcendental und, sofern sie die allgemeinen Grundbestimmungen der objektiven Welt dem Subjekt vindiziert, ist sie transcendentaler Idealismus. — Allmählich wird man einsehn, daß die Probleme der Metaphysik nur insofern unlösbar sind, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten ist.

Der transcendentale Idealismus macht inzwischen der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunktionen, aus denen die Formen der Anschauung, also Zeit, Raum und Kausalität entstehn, zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. Wenn nun in derselben sich uns eine Vielheit von Wesen darstellt, von denen stets das eine vergeht und ein anderes entsteht, wir aber wissen, daß nur mittelst der Anschauungsform des Raumes die Vielheit, und mittelst der der Zeit das Vergehen und Entstehen möglich sei; so erkennen wir, daß ein solcher Hergang keine absolute Realität habe, d. h. daß er dem in jener Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukomme, welches wir vielmehr, wenn man jene Erkenntnisformen, wie das Glas aus dem Kaleidoskop, wegziehn könnte, zu unserer Verwunderung als ein einziges und bleibendes vor uns haben würden, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestimmungen herab, identisch. In Gemäßheit dieser Ansicht lassen sich folgende drei Sätze aufstellen:

1. Die alleinige Form der Realität ist die Gegenwart: in ihr allein ist das Reale unmittelbar anzutreffen und stets ganz und vollständig enthalten.

2. Das wahrhaft Reale ist von der Zeit unabhängig, also in jedem Zeitpunkt eines und dasselbe.

3. Die Zeit ist die Anschauungsform unsers Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd.

Diese drei Sätze sind im Grunde identisch. Wer sowohl ihre Identität, als ihre Wahrheit deutlich einsieht, hat einen großen Fortschritt in der Philosophie gemacht, indem er den Geist des transcendentalen Idealismus begriffen hat.

Ueberhaupt, wie folgenreich ist nicht Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche er so trocken

und schmucklos dargelegt hat; — während eben gar nichts sich ergibt aus dem hochtrabenden, prätensionsvollen und absichtlich unverständlichen Geschwätze der drei bekannten Sophisten, welche die Aufmerksamkeit eines, Kants unwürdigen Publikums von ihm auf sich zogen. Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns. Im erstern Falle ist die Zeit real, und wir werden, wie alles, was in ihr liegt, von ihr verzehrt. Im zweiten Fall ist die Zeit ideal: sie liegt in uns. Da fällt zunächst die Frage hinsichtlich der Zukunft nach dem Tode weg. Denn, bin ich nicht; so ist auch keine Zeit mehr. Es ist nur ein täuschender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortliefe, ohne mich, nach meinem Tode: alle drei Abschnitte der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sind auf gleiche Weise mein Produkt, gehören mir an; nicht aber ich vorzugsweise dem einen, oder dem andern von ihnen. — Wiederum eine andere Folgerung, die sich aus dem Satze, daß die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ziehn ließe, wäre diese, daß, in irgend einem Sinne, das Vergangene nicht vergangen sei, sondern alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse; indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er, als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt; — wie ich, diesem analog, schon längst, in meinem Hauptwerke, den Raum einem in Facetten geschliffenen Glase verglichen habe, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloser Vervielfältigung erblicken läßt. Ja, wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmerei zu streifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen; so kann es uns vorkommen, als ob wir, bei sehr lebhafter Vergegenwärtigung unserer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Ueberzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Wesen der Dinge nicht antastet, sondern nur zwischen dieses und uns eingeschoben ist, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach dessen Wegnahme alles wieder dasein würde; wie auch andrerseits unser so treues und lebendiges Erinnerungsvermögen selbst, in welchem jenes Längstvergangene ein unverwelkliches Dasein behält, Zeugnis davon ablegt, daß ebenfalls in uns etwas ist, das nicht mit altert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt. —

Die Hauptttendenz der Kantischen Philosophie ist, die gänzliche Diversität des Realen und Idealen dar-

zuthun, nachdem schon Locke hierin die Bahn gebrochen hatte. — Obenhin kann man sagen: das Ideale ist die sich räumlich darstellende, anschauliche Gestalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften; das Reale hingegen ist das Ding an, in und für sich selbst, unabhängig von seinem Vorgestelltwerden im Kopf eines andern, oder seinem eigenen. Allein die Grenze zwischen beiden zu ziehn ist schwer und doch gerade das, worauf es ankommt. Locke hat gezeigt, daß alles, was an jener Gestalt Farbe, Klang, Glätte, Rauhe, Härte, Weiche, Kälte, Wärme u. s. w. ist, (sekundäre Eigenschaften) bloß ideal sei, also dem Dinge an sich selbst nicht zukomme; weil nämlich darin nicht das Sein und Wesen, sondern bloß das Wirken des Dinges uns gegeben sei, und zwar ein sehr einseitig bestimmtes Wirken, nämlich das auf die ganz spezifisch determinierte Empfänglichkeit unsrer fünf Sinneswerkzeuge, vermöge welcher z. B. der Schall nicht auf das Auge, das Licht nicht auf das Ohr wirkt. Ja, das Wirken der Körper auf die Sinneswerkzeuge besteht bloß darin, daß es diese in die ihnen eigentümliche Thätigkeit versetzt; fast so, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr ins Spiel versetzt. Als das Reale hingegen, welches dem Dinge an sich selbst zukäme, ließ Locke noch stehn Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl, — welche er deshalb primäre Eigenschaften nannte. Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte nun später Kant, daß auch diese Eigenschaften nicht dem rein objektiven Wesen der Dinge, oder dem Dinge an sich selbst, zukommen, also nicht schlechthin real sein können; weil sie durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt seien, diese aber, und zwar ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und Beschaffenheit nach, uns vor aller Erfahrung gegeben und genau bekannt seien; daher sie präformiert in uns liegen müssen, so gut wie die spezifische Art der Empfänglichkeit und Thätigkeit jedes unserer Sinne. Ich habe demgemäß es geradezu ausgesprochen, daß jene Formen der Anteil des Gehirns an der Anschauung sind, wie die spezifischen Sinnesempfindungen der der respektiven Sinnesorgane*). Schon Kanten zufolge also ist das rein ob-

*) Wie unser Auge es ist, welches Grün, Rot und Blau hervorbringt, so ist es unser Gehirn, welches Zeit, Raum und Kausalität (deren objektiviertes Abstraktum die Materie ist) hervorbringt. — Meine Anschauung eines Körpers im Raum ist das Produkt meiner Sinnen- und Gehirnfunktion mit x.

jektive, von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale, im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allen dem was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein erteilt. Auch Spinoza hat die Sache im allgemeinen begriffen; wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16 mit dem zweiten Coroll.; auch prop. 18, Schol.

Das Lockesche Reale, im Gegensatz des Idealen, ist im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als sekundäre, d. h. durch unsere Sinnesorgane bedingte, beseitigt; aber doch ein, an und für sich, als ein Ausgedehntes u. s. w. Existierendes, dessen bloßer Reflex, oder Abbild, die Vorstellung in uns sei. Hiebei bringe ich nun in Erinnerung, daß ich (Ueber die vierfache Wurzel, 2. Aufl., S. 77, und, weniger ausführlich, in der Welt als Wille und Vorst., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52) dargethan habe, daß das Wesen der Materie durchaus nur in ihrem Wirken besteht, mithin die Materie durch und durch Kausalität ist, und daß, da bei ihr, als solcher gedacht, von jeder besondern Qualität, also von jeder spezifischen Art des Wirkens, abgesehen wird, sie das Wirken, oder die reine, aller nähern Bestimmungen entbehrende Kausalität, die Kausalität in abstracto ist; welches ich, zu gründlicherem Verständnis, a. a. O. nachzusehn bitte. Nun aber hatte Kant schon gelehrt, wiewohl erst ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, daß alle Kausalität nur Form unsers Verstandes, also nur für den Verstand und im Verstande vorhanden sei. Hienach sehn wir jetzt jenes vermeinte Reale Lockes, die Materie, auf diesem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehn, d. h. allein in der Vorstellung und für die Vorstellung existieren. — Schon Kant hat allerdings, durch seine Darstellung, dem Realen, oder dem Ding an sich, die Materialität genommen: allein ihm ist es auch nur als ein völlig unbekanntes x stehn geblieben. Ich aber habe zuletzt als das wahrhaft Reale, oder das Ding an sich, welches allein ein wirkliches, von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiges Dasein hat, den Willen

in uns nachgewiesen; während man diesen, bis dahin, unbedenklich dem Idealen beigezählt hatte. Man sieht hienach, daß Locke, Kant und ich in genauer Verbindung stehn, indem wir, im Zeitraum fast zweier Jahrhunderte, die allmähliche Entwickelung eines zusammenhängenden, ja einheitlichen Gedankenganges darstellen. Als ein Verbindungsglied in dieser Kette ist auch noch David Hume zu betrachten, wiewohl eigentlich nur in betreff des Gesetzes der Kausalität. In Hinsicht auf diesen und seinen Einfluß habe ich die obige Darstellung nun noch durch Folgendes zu ergänzen.

Locke, wie auch der in seine Fußstapfen tretende Condillac und dessen Schüler, zeigen und führen aus, daß der in einem Sinnesorgan eingetretenen Empfindung eine Ursache derselben außerhalb unsers Leibes, und sodann den Verschiedenheiten solcher Wirkung (Sinnesempfindung) auch Verschiedenheiten der Ursachen entsprechen müssen, endlich auch, welche dies möglicherweise sein können; woraus dann die oben berührte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften hervorgeht. Damit nun sind sie fertig und jetzt steht für sie eine objektive Welt im Raume da, von lauter Dingen an sich, welche zwar farblos, geruchlos, geräuschlos, weder warm noch kalt u. s. w., jedoch ausgedehnt, gestaltet, undurchdringlich, beweglich und zählbar sind. Allein das Axiom selbst, kraft dessen jener Uebergang vom Innern zum Aeußern und sonach jene ganze Ableitung und Installierung von Dingen an sich geschehn ist, also das Gesetz der Kausalität, haben sie, wie alle früheren Philosophen, als sich von selbst verstehend genommen und keiner Prüfung seiner Gültigkeit unterworfen. Hierauf richtete nun Hume seinen skeptischen Angriff, indem er die Gültigkeit jenes Gesetzes in Zweifel stellte; weil nämlich die Erfahrung, aus der ja, eben jener Philosophie zufolge, alle unsere Kenntnisse stammen sollten, doch niemals den kausalen Zusammenhang selbst, sondern immer nur die bloße Succession der Zustände in der Zeit, also nie ein Erfolgen, sondern ein bloßes Folgen liefern könne, welches, eben als solches, sich stets nur als ein zufälliges, nie als ein notwendiges erweise. Dies schon dem gesunden Verstande widerstrebende, jedoch nicht leicht zu widerlegende Argument veranlaßte nun Kanten, dem wahren Ursprung des Begriffs der Kausalität nachzuforschen: wo er denn fand, daß dieser in der wesentlichen und angeborenen Form unseres Ver-

standes selbst, also im Subjekt liege, nicht aber im Objekt, indem er nicht erst von außen uns beigebracht würde. Hiedurch nun aber war jene ganze objektive Welt Lockes und Condillacs wieder in das Subjekt hineingezogen; da Kant den Leitfaden zu ihr als subjektiven Ursprungs nachgewiesen hatte. Denn, so subjektiv die Sinnesempfindung ist, so subjektiv ist jetzt auch die Regel, welcher zufolge sie als Wirkung einer Ursache aufzufassen ist; welche Ursache es doch allein ist, die als objektive Welt angeschaut wird; indem ja das Subjekt ein draußen befindliches Objekt bloß infolge der Eigentümlichkeit seines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, annimmt, also eigentlich nur es aus sich herausprojiziert, in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Produkt seiner eigenen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die spezifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt. Jene Lockesche objektive Welt von Dingen an sich war demnach durch Kant in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnisapparat verwandelt worden, und dies um so vollständiger, als, wie der Raum, in dem sie sich darstellen, so auch die Zeit, in der sie vorüberziehn, als unleugbar subjektiven Ursprungs von ihm nachgewiesen war.

Bei allem diesen aber ließ Kant noch immer, so gut wie Locke, das Ding an sich bestehn, d. h. etwas, das unabhängig von unsern Vorstellungen, als welche uns bloße Erscheinungen liefern, vorhanden wäre und eben diesen Erscheinungen zum Grunde läge. So sehr nun Kant auch hierin, an und für sich, recht hatte; so war doch aus den von ihm aufgestellten Prinzipien die Berechtigung dazu nicht abzuleiten. Hier lag daher die Achillesferse seiner Philosophie, und diese hat, durch die Nachweisung jener Inkonsequenz die schon erlangte Anerkennung unbedingter Gültigkeit und Wahrheit wieder einbüßen müssen: allein im letzten Grunde geschah ihr dabei dennoch unrecht. Denn ganz gewiß ist keineswegs die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen, eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre; sondern nur die Art, wie Kant ein solches Ding an sich einführte und mit seinen Prinzipien zu vereinigen suchte, war fehlerhaft. Im Grunde ist es demnach nur seine Darstellung (dies Wort im umfassendesten

Sinne genommen) der Sache, nicht diese selbst, welche den Gegnern unterlag, und in diesem Sinne ließe sich behaupten, daß die gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem gewesen sei. Jedenfalls aber findet hier das indische Sprichwort wieder Anwendung: kein Lotus ohne Stengel. Kanten leitete die sicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inkonsequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von G. E. Schultze, der, in seiner schwerfälligen und weitläuftigen Manier die Sache auseinandergesetzt hat, zuerst anonym im „Aenesidemus“ (besonders S. 374—381), und später in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie“ (Bd. 2, S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kants Verteidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat, so daß es bei dem Haec potuisse dici, et non potuisse refelli sein Bewenden hat.

Ich will hier das der ganzen Kontroverse zum Grunde liegende eigentlich Wesentliche der Sache selbst, unabhängig von der Schultzeschen Auffassung derselben, einmal auf meine Weise recht deutlich hervorheben. — Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermaßen. Nach Kants Entdeckungen enthält nämlich unsre empirische Erkenntnis ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäß leugnet Kants transcendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge, oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben, zwar so weit, als das Apriori in unserer Erkenntnis sich erstreckt;

jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt läßt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruieren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloß die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese läßt sich zurückführen auf Raum, Zeit und Kausalität, nebst der gesamten Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige, ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der empirische Gehalt der Erscheinungen, d. h. jede nähere Bestimmung derselben, jede in ihnen auftretende physische Qualität, nicht anders, als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst, als Aeußerungen seines selbsteigenen Wesens, durch das Medium aller apriorischen Formen hindurch. Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, aber doch jedem Wesen seinen speziellen und individuellen Charakter erteilt, ist demnach der Stoff der Erscheinungswelt, im Gegensatz ihrer Form. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten und, durch das Merkmal der Apriorität, sicher nachgewiesenen, am Subjekt haftenden Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen Fließenden noch übrig bleibt, also sich als ein zweites völlig distinktes Element der empirischen Erscheinung und als eine jenen Formen fremde Zuthat vorfindet; dabei aber auch andrerseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjekts ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinung dem Dinge an sich selbst zu lassen, mithin als ganz von außen kommend anzusehn; weil er doch irgend woher kommen, oder, wie Kant sich ausdrückt, irgend einen Grund haben muß. Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isolieren und von den a priori gewissen getrennt und gereinigt auffassen können, sondern sie immer in diese gehüllt auftreten; so lehrt Kant, daß wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen, also nur wissen, daß sie sind,

aber nicht was sie sind; daher denn das Wesen der Dinge an sich bei ihm als eine unbekannte Größe, ein x, stehen bleibt. Denn die Form der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das Wesen des Dinges an sich selbst. Höchstens läßt sich noch dieses sagen, da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.

Die Sache so angesehn, scheint also Kants Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet der Subjektivität aller unserer Erkenntnisformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch weist sie sich als unhaltbar aus, wenn man jenes, ihr alleiniges Argument, nämlich den empirischen Gehalt in allen Erscheinungen, genau prüft und ihn bis zu seinem Ursprunge verfolgt. Allerdings nämlich ist in der empirischen Erkenntnis und deren Quelle, der anschaulichen Vorstellung, ein von ihrer, uns a priori bewußten Form unabhängiger Stoff vorhanden. Die nächste Frage ist, ob dieser objektiven, oder subjektiven Ursprungs sei; weil er nur im erstern Falle das Ding an sich verbürgen kann. Gehn wir ihm daher bis zu seinem Ursprunge nach; so finden wir diesen nirgends anders, als in unsrer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unsrer a priori bereit liegenden Erkenntnisformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts ist. Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst, mittelst einer notwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunktion a priori, das Gesetz der Kausalität angewandt: dieses leitet, mit seiner apriorischen Sicherheit und Gewißheit, auf eine Ursache jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjekts steht, jetzt als ein ihm Aeußerliches sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellekt zu diesem Behuf alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene notwendig vorauszusetzende Ursache sich sofort anschaulich darstellt, als ein Objekt im Raume, welches

die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt. Diesen ganzen Hergang findet man ausführlich und gründlich dargelegt in der zweiten Auflage meiner Abhandlung Ueber den Satz vom Grunde § 21. Nun aber ist ja doch die Sinnesempfindung, welche zu diesem Vorgange den Ausgangspunkt und unstreitig den ganzen Stoff zur empirischen Anschauung liefert, etwas ganz und gar Subjektives, und da nun sämtliche Erkenntnis-Formen, mittelst welcher aus jenem Stoffe die objektive anschauliche Vorstellung entsteht und nach außen projiziert wird, Kants ganz richtiger Nachweisung zufolge, ebenfalls subjektiven Ursprungs sind; so ist klar, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellung aus dem Subjekt entspringen. Hienach löst nun unsere ganze empirische Erkenntnis sich in zwei Bestandteile auf, welche beide ihren Ursprung in uns selbst haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen, also in den Funktionen unsers Intellekts, oder Gehirns, gelegenen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, denen übrigens Kant noch elf andere, von mir als überflüssig und unstatthaft nachgewiesene Kategorien des Verstandes hinzugefügt hatte. Demzufolge liefert die anschauliche Vorstellung und unsre, auf ihr beruhende, empirische Erkenntnis in Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich, und Kant war, nach seinen Prinzipien, nicht befugt, solche anzunehmen. Wie alle früheren, so hatte auch die Lockesche Philosophie das Gesetz der Kausalität als ein absolutes genommen und war dadurch berechtigt, von der Sinnesempfindung auf äußere, unabhängig von uns wirklich vorhandene Dinge zu schließen. Dieser Uebergang von der Wirkung zur Ursache ist jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Innern und subjektiv Gegebenen zum Aeußern und objektiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber Kant das Gesetz der Kausalität der Erkenntnisform des Subjekts vindiziert hatte, stand ihm dieser Weg nicht mehr offen: auch hat er selbst oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der Kausalität transcendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Gebrauch zu machen.

In der That ist das Ding an sich auf diesem Wege nimmermehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein objektiven Erkenntnis, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas

von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man einmal den Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher immer nur von dem auszugehn, was vorstellt, einmal ausgeht von dem was vorgestellt wird. Dies ist jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich dem eigenen Selbstbewußtsein als Wille kundgibt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständnis aller seiner durch äußere Ursachen (hier Motive) hervorgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne diese innere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns ebenso unverständlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach Naturgesetzen und als Aeußerungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in objektiver Anschauung allein gegebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden Substrats aller dieser Aktionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln, — also dem Leibe selbst. Diese unmittelbare Erkenntnis, welche jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm außerdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung, gleich allen andern, gegebenen Erscheinung hat, muß nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntnis des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem, von der rein objektiven Erkenntnis, welche bloße Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das Selbstbewußtsein des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjekts der Erkenntnis zur Hilfe nimmt und es zum Ausleger des Bewußtseins andrer Dinge, d. i. des anschauenden Intellekts macht. Dies ist der Weg, den ich gegangen bin, und es ist der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit.

Statt nun diesen Weg einzuschlagen, verwechselte man Kants Darstellung mit dem Wesen der Sache, glaubte mit jener auch dieses widerlegt, hielt was im Grunde nur Argumenta ad hominem waren für Argumenta ad rem, und erklärte demnach, infolge jener Schultzischen Angriffe, Kants

Philosophie für unhaltbar. — Dadurch ward nunmehr das Feld für die Sophisten und Windbeutel frei. Als der erste dieser Art stellte sich Fichte ein, der, da das Ding an sich eben in Mißkredit gekommen war, flugs ein System ohne alles Ding an sich verfertigte; mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt alles in allem sein, oder doch aus eigenen Mitteln alles hervorbringen ließ. Zu diesem Zweck hob er sogleich das Wesentliche und Verdienstlichste der Kantischen Lehre, die Unterscheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch der Erscheinung vom Ding an sich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweise für solche monstrose Behauptung: statt deren gab er teils sophistische, ja, sogar aberwitzige Scheindemonstrationen, deren Absurdität sich unter der Larve des Tiefsinns und der angeblich aus diesem entsprungenen Unverständlichkeit verbarg; teils berief er sich, frank und frech, auf intellektuale Anschauung, d. h. eigentlich auf Inspiration. Für ein aller Urteilskraft ermangelndes, Kants unwürdiges Publikum, reichte das freilich aus: dieses hielt Ueberbieten für Uebertreffen und erklärte sonach Fichten für einen noch viel größern Philosophen als Kant. Ja, noch bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an philosophischen Schriftstellern, die jenen traditionell gewordenen falschen Ruhm Fichtes auch der neuen Generation aufzubinden bemüht sind und ganz ernsthaft versichern, was Kant bloß versucht habe, das wäre durch den Fichte zu stande gebracht: er sei eigentlich der Rechte. Diese Herren legen durch ihr Midasurtel in zweiter Instanz ihre gänzliche Unfähigkeit, Kanten irgend zu verstehn, ja, überhaupt ihren deplorabeln Unverstand so palpabel deutlich an den Tag, daß hoffentlich das heranwachsende, endlich enttäuschte Geschlecht sich hüten wird, mit ihren zahlreichen Geschichten der Philosophie und sonstigen Schreibereien Zeit und Kopf zu verderben. — Bei dieser Gelegenheit will ich eine kleine Schrift ins Andenken zurückrufen, aus der man ersehn kann, welchen Eindruck Fichtes persönliche Erscheinung und Treiben auf unbefangene Zeitgenossen machte: sie heißt „Kabinett Berliner Charaktere" und ist 1808, ohne Druckort, erschienen: sie soll von Buchholz sein; worüber ich jedoch keine Gewißheit habe. Man vergleiche damit, was der Jurist Anselm von Feuerbach, in seinen 1852 von seinem

Sohne herausgegebenen Briefen, über Fichte sagt; desgleichen auch „Schillers und Fichtes Briefwechsel", 1847; und man wird eine richtigere Vorstellung von diesem Scheinphilosophen erhalten.

Bald trat, seines Vorgängers würdig, Schelling in Fichtes Fußstapfen, die er jedoch verließ, um seine eigene Erfindung, die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder Idealen und Realen, zu verkündigen, welche darauf hinausläuft, daß alles, was seltene Geister, wie Locke und Kant, mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert hatten, nur wieder zusammenzugießen sei in den Brei jener absoluten Identität. Denn die Lehre dieser beiden Denker läßt sich ganz passend bezeichnen als die von der absoluten Diversität des Idealen und Realen, oder Subjektiven und Objektiven. Jetzt aber ging es weiter von Verirrungen zu Verirrungen. War einmal durch Fichten die Unverständlichkeit der Rede eingeführt und der Schein des Tiefsinns an die Stelle des Denkens gesetzt; so war der Same gestreut, dem eine Korruption nach der andern und endlich die in unsern Tagen aufgegangene, gänzliche Demoralisation der Philosophie, und durch sie der ganzen Litteratur, entsprießen sollte.

Auf Schelling folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der, in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Charlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurde, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte*). Die einem solchen Menschen gewaltsam verschaffte, ausgebreitete geistige Wirksamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt. Der Bewunderer jener Afterphilosophie wartet der Hohn der Nachwelt, dem jetzt schon der Spott der Nachbarn, lieblich zu hören, präludiert; — oder sollte es meinen Ohren nicht wohlklingen, wenn die Nation, deren gelehrte Kaste

---

*) Man sehe die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".

meine Leistungen, dreißig Jahre hindurch, für nichts, für keines Blickes würdig geachtet hat, — von den Nachbarn den Ruhm erhält, das ganze Schlechte, das Absurde, das Unsinnige und dabei materiellen Absichten Dienende, als höchste und unerhörte Weisheit dreißig Jahre lang verehrt, ja vergöttert zu haben? Ich soll wohl auch, als ein guter Patriot, mich im Lobe der Deutschen und des Deutschtums ergehn, und mich freuen, dieser und keiner andern Nation angehört zu haben? Allein es ist, wie das spanische Sprichwort sagt: Cada uno cuenta de la feria, como le va en alla. (Jeder berichtet von der Messe, je nachdem es ihm darauf ergangen.) Geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Ministern aufgepuffte, brav Unsinn schmierende Charlatane, ohne Geist und ohne Verdienst, das ist's was den Deutschen gehört; nicht Männer wie ich. — Dies ist das Zeugnis, welches ich ihnen, beim Abschiede, zu geben habe. Wieland (Briefe an Merck S. 239) nennt es ein Unglück, ein Deutscher geboren zu sein: Bürgert, Mozart, Beethoven u. a. m. würden ihm beigestimmt haben: ich auch. Es beruht darauf, daß σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, oder il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit*).

Zu den glänzendesten und verdienstlichsten Seiten der Kantischen Philosophie gehört unstreitig die transcendentale Dialektik, durch welche er die spekulative Theologie und Psychologie dermaßen aus dem Fundament gehoben hat, daß man seitdem, auch mit dem besten Willen, nicht im stande gewesen ist, sie wieder aufzurichten. Welche Wohlthat für den menschlichen Geist! Oder sehn wir nicht, während der ganzen Periode, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zu ihm, die Gedanken selbst der größten Männer eine schiefe Richtung annehmen, ja, oft sich völlig verrenken, infolge jener beiden, den ganzen Geist lähmenden, aller Untersuchung erst entzogenen und danach ihr abgestorbenen, schlechterdings unantastbaren Voraussetzungen? Werden uns nicht die ersten und wesentlichsten Grundansichten unserer selbst und aller Dinge verschroben und

*) Heutzutage hat das Studium der Kantischen Philosophie noch den besonderen Nutzen zu lehren, wie tief seit der Kritik der reinen Vernunft die philosophische Litteratur in Deutschland gesunken ist: so sehr stechen seine tiefen Untersuchungen ab gegen das heutige rohe Geschwätz, bei welchem man von der einen Seite hoffnungsvolle Kandidaten und auf der andern Barbiergesellen zu vernehmen glaubt.

verfälscht, wenn wir mit der Voraussetzung daran gehn, daß das alles von außen, nach Begriffen und durchdachten Absichten, durch ein persönliches, mithin individuelles Wesen hervorgebracht und eingerichtet sei? imgleichen, daß das Grundwesen der Menschen ein denkendes wäre und er aus zwei gänzlich heterogenen Teilen bestehe, die zusammengekommen und zusammengelötet wären, ohne zu wissen, wie, und nun miteinander fertig zu werden hätten, so gut es gehn wollte, um bald wieder nolentes volentes sich auf immer zu trennen? Wie stark Kants Kritik dieser Vorstellungen und ihrer Gründe auf alle Wissenschaften eingewirkt habe, ist daraus ersichtlich, daß seitdem, wenigstens in der höhern deutschen Litteratur, jene Voraussetzungen allenfalls nur noch in einem figürlichen Sinne vorkommen, aber nicht mehr ernstlich gemacht werden: sondern man überläßt sie den Schriften für das Volk und den Philosophieprofessoren, die damit ihr Brot verdienen. Namentlich halten unsere naturwissenschaftlichen Werke sich von dergleichen rein, während hingegen die englischen, durch dahin zielende Redensarten und Diatriben, oder durch Apologien, sich in unsern Augen herabsetzen*). Noch dicht vor Kant freilich stand es in dieser Hinsicht ganz anders: so sehn wir z. B. selbst den eminenten Lichtenberg, dessen Jugendbildung noch vorkantisch war, in seinem Aufsatz über Physiognomik, ernsthaft und mit Ueberzeugung jenen Gegensatz von Seele und Leib festhalten und dadurch seine Sache verderben.

Wer diesen hohen Wert der transcendentalen Dialektik erwägt, wird es nicht überflüssig finden, daß ich hier etwas spezieller auf dieselbe eingehe. Zunächst lege ich daher Kennern und Liebhabern der Vernunftkritik folgenden Versuch vor, in der Kritik der rationalen Psychologie, wie sie allein in der ersten Ausgabe vollständig vorliegt, — während sie in den folgenden kastriert auftritt, — das

*) Seitdem Obiges geschrieben worden, hat es sich damit bei uns geändert. Infolge der Wiederauferstehung des uralten und schon zehnmal explodierten Materialismus sind Philosophen aus der Apotheke und dem Kliniko aufgetreten, Leute, die nichts gelernt haben, als was zu ihrem Gewerbe gehört, und nun ganz unschuldig und ehrsam, als sollte Kant noch erst geboren werden, ihre Alte-Weiber-Spekulation vortragen, über „Leib und Seele“, nebst deren Verhältnis zu einander, disputieren, ja, (credite posteri!) den Sitz besagter Seele im Gehirn nachweisen. Ihrer Vermessenheit gebührt die Zurechtweisung, daß man etwas gelernt haben muß, um mitreden zu dürfen, und sie klüger thäten, sich nicht unangenehmen Anspielungen auf Pflasterschmieren und Katechismus auszusetzen.

Argument, welches daselbst S. 361 ff. unter dem Titel „Paralogismus der Personalität" kritisiert wird, ganz anders zu fassen und demnach zu kritisieren. Denn Kants allerdings tiefsinnige Darstellung desselben ist nicht nur überaus subtil und schwer verständlich, sondern ihr ist auch vorzuwerfen, daß sie den Gegenstand des Selbstbewußtseins, oder in Kants Sprache, des innern Sinnes, plötzlich und ohne weitere Befugnis, als den Gegenstand eines fremden Bewußtseins, sogar einer äußern Anschauung nimmt, um ihn dann nach Gesetzen und Analogien der Körperwelt zu beurteilen; ja, daß sie sich (S. 363) erlaubt, zwei verschiedene Zeiten, die eine im Bewußtsein des beurteilten, die andere in dem des urteilenden Subjekts anzunehmen, welche nicht zusammenstimmten. — Ich würde also dem besagten Argumente der Persönlichkeit eine ganz andere Wendung geben und es demnach in folgenden zwei Sätzen darstellen:

1. Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch sein möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Teil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urteilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruieren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn alles in unserm Bewußtsein, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar sein sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur „ersten Analogie der Erfahrung", S. 183 der ersten Ausgabe. An eben dieser Stelle ist es jedoch, wo er den schon sonst von mir gerügten, unerträglichen, ja seinen eigenen Lehren widersprechenden Fehler begeht, zu sagen, daß nicht die Zeit selbst verflösse, sondern nur die Erscheinungen in ihr. Daß dies grundsätzlich sei, beweist

die uns allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille ständen, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde; so daß, wenn späterhin die Natur einmal wieder in Gang geriete, die Frage nach der Länge der dagewesenen Pause, an sich selbst einer ganz genauen Beantwortung fähig sein würde. Wäre dem anders; so müßte mit der Uhr auch die Zeit stille stehn, oder, wenn jene liefe, mitlaufen. Gerade dies Sachverhältnis aber, nebst unserer Gewißheit a priori darüber, beweist unwidersprechlich, daß die Zeit *in* unserm Kopfe, nicht aber draußen, ihren Verlauf, und also ihr Wesen, hat. — Im Gebiete der äußern Anschauung, sagte ich, ist das Beharrende die Materie: bei unserm Argument der Persönlichkeit hingegen ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtsein mit seinem gesamten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtsein selbst etwas Unbewegliches sein. Dieses aber kann nichts anderes sein, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe teil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen.

2. Innerlich, im Selbstbewußtsein, oder, mit Kant zu reden, durch den innern Sinn, erkenne ich mich allein in der *Zeit*. Nun aber kann es, *objektiv* betrachtet, in der bloßen Zeit allein kein Beharrliches geben; weil solches eine Dauer, dieser aber ein Zugleichsein, und dieses wieder den *Raum* voraussetzt, — (die Begründung dieses Satzes findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., § 18, sodann „Welt als Wille und Vorst." Bd. 1, § 4, S. 10, 11 u. S. 531. — 3. Aufl., S. 10—12 u. 560). Desungeachtet nun aber finde ich mich thatsächlich als das beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen immerdar bleibende Substrat derselben, welches zu diesen Vorstellungen sich ebenso verhält, wie die Materie zu ihren wechselnden Accidenzien, folglich, ebensowohl wie

diese, den Namen der Substanz verdient und, da es unräumlich, folglich unausgedehnt ist, den der einfachen Substanz. Da nun aber, wie gesagt, in der bloßen Zeit, für sich allein, gar kein Beharrendes vorkommen kann, die in Rede stehende Substanz jedoch andrerseits nicht durch den äußern Sinn, folglich nicht im Raume wahrgenommen wird; so müssen wir, um sie uns dennoch, dem Laufe der Zeit gegenüber, als ein Beharrliches zu denken, sie als außerhalb der Zeit gelegen annehmen und demnach sagen: alles Objekt liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subjekt nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, gibt; so hätten wir, am erkennenden Subjekt in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

Um nun dieses so gefaßte Argument der Persönlichkeit als einen Paralogismus nachzuweisen, müßte man sagen, daß der zweite Satz desselben eine empirische Thatsache zur Hilfe nimmt, der sich diese andere entgegenstellen läßt, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden ist, seine Beharrlichkeit während beider also keineswegs beweist, daß sie auch außerdem bestehn könne. Denn diese faktische Beharrlichkeit, für die Dauer des bewußten Zustandes, ist noch weit entfernt, ja, toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie (diesem Ursprung und alleiniger Realisierung des Begriffs Substanz), welche wir in der Anschauung kennen und nicht bloß ihre faktische Dauer, sondern ihre notwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehn. Aber nach Analogie dieser wahrhaft unzerstörbaren Substanz ist es doch, daß wir eine denkende Substanz in uns annehmen möchten, die alsdann einer endlosen Fortdauer gewiß wäre. Abgesehen nun davon, daß dies letzere die Analogie mit einer bloßen Erscheinung (der Materie) wäre, so besteht der Fehler, den die dialektische Vernunft in obigem Beweise begeht, darin, daß sie die Beharrlichkeit des Subjekts, beim Wechsel aller seiner Vorstellungen in der Zeit, nun so behandelt, wie die Beharrlichkeit der uns in der Anschauung gegebenen Materie, und demnach beide unter den Begriff der Substanz zusammenfaßt, um nun alles, was sie, wiewohl unter den Bedingungen der Anschauung, von der Materie a priori aussagen kann, namentlich Fortdauer durch alle Zeit, nun auch jener an-

geblichen immateriellen Substanz beizulegen, wenngleich die Beharrlichkeit dieser vielmehr nur darauf beruht, daß sie selbst als in gar keiner Zeit, geschweige in aller, liegend angenommen wird, wodurch die Bedingungen der Anschauung, infolge welcher die Unzerstörbarkeit der Materie a priori ausgesagt wird, hier ausdrücklich aufgehoben sind, namentlich die Räumlichkeit. Auf dieser aber gerade beruht (nach eben den oben angeführten Stellen meiner Schriften) die Beharrlichkeit derselben.

Hinsichtlich der Beweise der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer angenommenen Einfachheit und daraus folgenden Indissolubilität, durch welche die allein mögliche Art des Untergangs, die Auflösung der Teile, ausgeschlossen wird, ist überhaupt zu sagen, daß alle Gesetze über Entstehn, Vergehn, Veränderung, Beharrlichkeit u. s. w., welche wir, sei es a priori oder a posteriori kennen, durchaus nur von der uns objektiv gegebenen, und noch dazu durch unsern Intellekt bedingten Körperwelt gelten: sobald wir daher von dieser abgehen und von immateriellen Wesen reden, haben wir keine Befugnis mehr, jene Gesetze und Regeln anzuwenden, um zu behaupten, wie das Entstehn und Vergehn solcher Wesen möglich sei oder nicht; sondern da fehlt uns jede Richtschnur. Hiedurch sind alle dergleichen Beweise der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der denkenden Substanz abgeschnitten. Denn die Amphibolie liegt darin, daß man von einer immateriellen Substanz redet und dann die Gesetze der materiellen unterschiebt, um sie auf jene anzuwenden.

Inzwischen gibt der Paralogismus der Persönlichkeit, wie ich ihn gefaßt habe, in seinem ersten Argument den Beweis a priori, daß in unserm Bewußtsein irgend etwas Beharrliches liegen müsse, und im zweiten Argument weist er dasselbe a posteriori nach. Im ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrtum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt das ist, was alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch

erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieses den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt. Das Subjekt des Erkennens ist bei mir, wie der Leib, als dessen Gehirnfunktion es sich objektiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, hier das Substrat des Korrelats aller Erscheinungen, d. i. des Subjekts der Erkenntnis, ist*). —

Wenden wir uns nunmehr zur rationalen Kosmologie; so finden wir an ihren Antinomien prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher zum Philosophieren getrieben hat. Diese nun, auf einem etwas andern Wege, deutlicher und unumwundener hervorzuheben, als dort geschehn, ist die Absicht folgender Darstellung, welche nicht, wie die Kantische, bloß dialektisch, mit abstrakten Begriffen operiert, sondern sich unmittelbar an das anschauende Bewußtsein wendet.

Die Zeit kann keinen Anfang haben, und keine Ursache kann die erste sein. Beides ist a priori gewiß, also unbestreitbar: denn aller Anfang ist in der Zeit, setzt sie also voraus; und jede Ursach muß eine frühere hinter sich haben, deren Wirkung sie ist. Wie hätte also jemals ein erster Anfang der Welt und der Dinge eintreten können? (Danach erscheint denn freilich der erste Vers des Pentateuchs als eine Petitio principii und zwar im allereigentlichsten Sinne des Worts.) Aber nun andrerseits: wenn ein erster Anfang nicht gewesen wäre; so könnte die jetzige reale Gegenwart nicht erst jetzt sein, sondern wäre schon längst gewesen:

---

*) Beigeschriebenes zu Reinholds zehntem Briefe und zu Humes Essays on suicide and the immortality p. 76: „Das Dasein von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen.“ (Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, S. 364.)

Vielmehr muß das Subjekt der Prädikate des äußern Sinnes (da es nicht angeschaut wird) durch Prädikate des innern Sinnes vorgestellt werden: — Wille. Gesondert von seinen Prädikaten kann das Subjekt, welches dem äußern Sinn sich als ausgedehnt, dem innern als wollend darstellt, sehr wohl dasselbe sein. (Schopenhauers Zusatz.)

„I considered those several proofs drawn: „First, from the nature of the soul itself, and particulary its immateriality; which, though not absolutely necessary to the eternity of its duration, has, I think, been evinced to almost a demonstration.“

But it proves the contrary: we know that matter cannot annihilated; but we know not the same of immaterial substance.

(Schopenhauers Zusatz zu dem Worte immateriality.)

denn zwischen ihr und dem ersten Anfange müssen wir irgend einen, jedoch bestimmten und begrenzten Zeitraum annehmen, der nun aber, wenn wir den Anfang leugnen, d. h. ihn ins Unendliche hinaufrücken, mit hinaufrückt. Aber sogar auch wenn wir einen ersten Anfang setzen; so ist uns damit im Grunde doch nicht geholfen: denn, haben wir auch dadurch die Kausalkette beliebig abgeschnitten; so wird alsbald die bloße Zeit sich uns beschwerlich erweisen. Nämlich die immer erneuerte Frage „warum jener erste Anfang nicht schon früher eingetreten?“ wird ihn schrittweise, in der anfangslosen Zeit, immer weiter hinaufschieben, wodurch dann die Kette der zwischen ihm und uns liegenden Ursachen dermaßen in die Höhe gezogen wird, daß sie nimmer lang genug werden kann, um bis zur jetzigen Gegenwart herab zu reichen, wonach es alsdann zu dieser immer noch nicht gekommen sein würde. Dem widerstreitet nun aber, daß sie doch jetzt einmal wirklich da ist und sogar unser einziges Datum zu der Rechnung ausmacht. Die Berechtigung nun aber zur obigen, so unbequemen Frage entsteht daraus, daß der erste Anfang, eben als solcher, keine ihm vorhergängige Ursache voraussetzt und gerade darum ebensogut hätte Trillionen Jahre früher eintreten können. Bedurfte er nämlich keiner Ursache zum Eintreten, so hatte er auch auf keine zu warten, mußte demnach schon unendlich früher eingetreten sein, weil nichts da war, ihn zu hemmen. Denn, dem ersten Anfange darf, wie nichts als seine Ursach, so auch nichts als sein Hindernis vorhergehn: er hat also schlechterdings auf nichts zu warten und kommt nie früh genug. Daher also ist, in welchen Zeitpunkt man ihn auch setzen mag, nie einzusehn, warum er nicht schon sollte viel früher dagewesen sein. Dies also schiebt ihn immer weiter hinauf: weil nun aber doch die Zeit selbst durchaus keinen Anfang haben kann; so ist allemal bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit, eine Ewigkeit, abgelaufen: daher ist dann auch das Hinaufschieben des Weltanfangs ein endloses, so daß von ihm bis zu uns jede Kausalkette zu kurz ausfällt, infolge wovon wir dann von demselben nie bis zur Gegenwart herabgelangen. Dies kommt daher, daß uns ein gegebener und fester Anknüpfungspunkt (point d'attache) fehlt, daher wir einen solchen beliebig irgendwo annehmen, derselbe aber stets vor unsern Händen zurückweicht, die Unendlichkeit hinauf. — So fällt es also aus, wenn wir einen ersten Anfang setzen und

davon ausgehn: wir gelangen nie von ihm zur Gegenwart herab.

Gehn wir hingegen umgekehrt von der doch wirklich gegebenen Gegenwart aus: dann gelangen wir, wie schon gemeldet, nie zum ersten Anfang hinauf; da jede Ursache, zu der wir hinauf schreiten, immer Wirkung einer frühern gewesen sein muß, welche dann sich wieder im selben Fall befindet, und dies durchaus kein Ende erreichen kann. Jetzt wird uns also die Welt anfangslos, wie die unendliche Zeit selbst; wobei unsre Einbildungskraft ermüdet und unser Verstand keine Befriedigung erhält.

Diese beiden entgegengesetzten Ansichten sind demnach einem Stocke zu vergleichen, dessen eines Ende, und zwar welches man will, man bequem fassen kann, wobei jedoch das andere sich immer ins Unendliche verlängert. Das Wesentliche der Sache aber läßt sich in dem Satze resümieren, daß die Zeit, als schlechthin unendlich, immer viel zu groß ausfällt für eine ihr als endlich angenommene Welt. Im Grunde aber bestätigt sich hiebei doch wieder die Wahrheit der „Antithese" in der Kantischen Antinomie; weil sich, wenn wir von dem allein Gewissen und wirklich Gegebenen, der realen Gegenwart, ausgehn, die Anfangslosigkeit ergibt; hingegen der erste Anfang bloß eine beliebige Annahme ist, die sich aber auch als solche nicht mit dem besagten allein Gewissen und Wirklichen, der Gegenwart, vereinbaren läßt. — Wir haben übrigens diese Betrachtungen als solche anzusehn, welche die Ungereimtheiten aufdecken, die aus der Annahme der absoluten Realität der Zeit hervorgehn; folglich als Bestätigungen der Grundlehre Kants.

Die Frage, ob die Welt dem Raume nach begrenzt, oder unbegrenzt sei, ist nicht schlechthin transcendent; vielmehr an sich selbst empirisch; da die Sache immer noch im Bereich möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unsere eigene physische Beschaffenheit uns benommen bleibt. A priori gibt es hier kein demonstrabel sicheres Argument, weder für die eine noch die andere Alternative; so daß die Sache wirklich einer Antinomie sehr ähnlich sieht, sofern, bei der einen, wie der andern Annahme, bedeutende Uebelstände sich hervorthun. Nämlich eine begrenzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu denn der übrige Raum da sei? Andrerseits wieder

kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. — Beiläufig gesagt, würden die Planeten eines solchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres nachts einen gestirnten Himmel haben, während der andern aber einen ungestirnten, — der auf die Bewohner einen sehr unheimlichen Eindruck machen müßte. Demnach läßt jene Frage sich auch so ausdrücken: gibt es einen Fixstern, dessen Planeten in diesem Prädikamente stehn oder nicht? Hier zeigt sie sich als offenbar empirisch.

Ich habe in meiner Kritik der Kantischen Philosophie die ganze Annahme der Antinomien als falsch und illusorisch nachgewiesen. Auch wird, bei gehöriger Ueberlegung, jeder es zum voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, denen der Logik gemäß, zu Urteilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen; welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch: dieser hat, in Beziehung auf dasselbe, keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er existiert bloß in der abstrakten Erkenntnis der Reflexion: man kann wohl, offen oder versteckt, etwas zugleich setzen und nicht setzen, d. h. sich widersprechen: aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich sein und nicht sein. Das Gegenteil des Obigen hat freilich Zeno Eleatikus, mit seinen bekannten Sophismen, und auch Kant, mit seinen Antinomien, darthun wollen. Daher also verweise ich auf meine Kritik der letzteren.

Kants Verdienst um die spekulative Theologie ist schon oben im allgemeinen berührt worden. Um dasselbe noch mehr hervorzuheben, will ich jetzt, in größter Kürze, das Wesentliche der Sache auf meine Weise recht faßlich zu machen suchen.

In der christlichen Religion ist das Dasein Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es recht: denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung begründet. Ich halte es daher für einen Mißgriff der Rationalisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Dasein Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen: sie wissen, in ihrer Unschuld, nicht, wie gefährlich

diese Kurzweil ist. Die Philosophie hingegen ist eine Wissenschaft und hat als solche keine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als daseiend angenommen werden, als was entweder empirisch geradezu gegeben, oder durch unzweifelhafte Schlüsse nachgewiesen ist. Diese glaubte man nun freilich längst zu besitzen, als Kant die Welt hierüber enttäuschte und sogar die Unmöglichkeit solcher Beweise so sicher darthat, daß seitdem kein Philosoph in Deutschland wieder versucht hat, dergleichen aufzustellen. Hiezu aber war er durchaus befugt; ja, er hat etwas höchst Verdienstliches: denn ein theoretisches Dogma, welches mitunter sich herausnimmt, jeden, der es nicht gelten läßt, zum Schurken zu stempeln, verdiente doch wohl, daß man ihm einmal ernstlich auf den Zahn fühlte.

Mit jenen angeblichen Beweisen verhält es sich nun folgendermaßen. Da einmal die Wirklichkeit des Daseins Gottes nicht, durch empirische Ueberführung, gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die Möglichkeit desselben auszumachen, wobei man schon Schwierigkeiten genug würde angetroffen haben. Statt dessen aber unternahm man, sogar die Notwendigkeit desselben zu beweisen, also Gott als notwendiges Wesen darzuthun. Nun ist Notwendigkeit, wie ich oft genug nachgewiesen habe, überall nichts anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folgen, weil der Grund gegeben ist. Hiezu hatte man demnach unter den vier von mir nachgewiesenen Gestalten des Satzes vom Grunde die Wahl, und fand nur die zwei ersten brauchbar. Demgemäß entstanden zwei theologische Beweise, der kosmologische und der ontologische, der eine nach dem Satz vom Grunde des Werdens (Ursach), der andere nach dem vom Grunde des Erkennens. Der erste will, nach dem Gesetze der Kausalität, jene Notwendigkeit als eine physische darthun, indem er die Welt als eine Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben müsse. Diesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und Unterstützung der physikotheologische beigegeben. Das kosmologische Argument wird am stärksten in der Wolfischen Fassung desselben, folglich so ausgedrückt: „wenn irgend etwas existiert; so existiert auch ein schlechthin notwendiges Wesen“ — zu verstehn, entweder das Gegebene selbst, oder die erste der Ursachen, durch welche dasselbe zum Dasein

gelangt ist. Letzteres wird dann angenommen. Dieser Beweis gibt zunächst die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. Sodann ignoriert er, daß wir, wie ich oft gezeigt habe, etwas als notwendig nur denken können, insofern es Folge, nicht insofern es Grund eines gegebenen andern ist. Ferner beweist das Gesetz der Kausalität, in dieser Weise angewandt, zu viel: denn wenn es uns hat von der Welt auf ihre Ursach leiten müssen, so erlaubt es uns auch nicht, bei dieser stehn zu bleiben, sondern führt uns weiter zu deren Ursach, und so immerfort, unbarmherzig weiter, in infinitum. Dies bringt sein Wesen so mit sich. Uns ergeht es dabei, wie dem Goetheschen Zauberlehrling, dessen Geschöpf zwar auf Befehl anfängt, aber nicht wieder aufhört. Hiezu kommt noch, daß die Kraft und Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität sich allein auf die Form der Dinge, nicht auf ihre Materie erstreckt. Es ist der Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts: die Materie bleibt von allem Entstehn und Vergehn derselben unberührt; welches wir vor aller Erfahrung einsehn und daher gewiß wissen. Endlich unterliegt der kosmologische Beweis dem transcendentalen Argument, daß das Gesetz der Kausalität nachweisbar subjektiven Ursprungs, daher bloß auf Erscheinungen für unsern Intellekt, nicht auf das Wesen der Dinge an sich selbst anwendbar ist*). — Subsidiarisch wird, wie gesagt, dem kosmologischen Beweise der physikotheologische beigegeben, welcher der von jenem eingeführten Annahme zugleich Beleg, Bestätigung, Plausibilität, Farbe und Gestalt

---

*) Die Dinge ganz realistisch und objektiv genommen, ist sonnenklar, daß die Welt sich selbst erhält: die organischen Wesen bestehn und propagieren sich kraft ihrer inneren selbsteigenen Lebenskraft; die unorganischen Körper tragen die Kräfte in sich, von denen Physik und Chemie bloß die Beschreibung sind, und die Planeten gehen ihren Gang aus innern Kräften vermöge ihrer Trägheit und Gravitation. Zu ihrem Bestande also braucht die Welt niemanden außer sich. Denn derselbe ist Wischnu.

Nun aber zu sagen, daß einmal in der Zeit, diese Welt, mit allen ihr inwohnenden Kräften, gar nicht gewesen, sondern von einer fremden und außer ihr liegenden Kraft aus dem Nichts hervorgebracht sei, — ist ein ganz müßiger durch nichts zu belegender Einfall; um so mehr, als alle ihre Kräfte an die Materie gebunden sind, deren Entstehn, oder Vergehn, wir nicht einmal zu denken vermögen.

Diese Auffassung der Welt reicht hin zum Spinozismus. Daß Menschen in ihrer Herzensnot sich überall Wesen erdacht haben, welche die Naturkräfte und ihren Verlauf beherrschen, um solche anrufen zu können, — ist sehr natürlich. Griechen und Römer ließen es jedoch beim Herrschen, eines jeden in seinem Bereich, bewenden: und es fiel ihnen nicht ein, zu sagen, einer von jenen habe die Welt und die Naturkräfte gemacht.

erteilen will. Allein er kann immer nur unter Voraussetzung jenes ersten Beweises, dessen Erläuterung und Amplifikation er ist, auftreten. Sein Verfahren besteht dann darin, daß er jene vorausgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und wollenden Wesen steigert, indem er, durch Induktion aus den vielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen, diesen festzustellen sucht. Induktion kann aber höchstens große Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit geben: überdies ist, wie gesagt, der ganze Beweis ein durch den ersten bedingter. Wenn man aber näher und ernstlich auf diese so beliebte Physikotheologie eingeht und nun gar sie im Lichte meiner Philosophie prüft; so ergibt sie sich als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, welche die unmittelbare Erscheinung, oder Objektivation, des Willens zu einer bloß mittelbaren herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnislose und eben deshalb unfehlbar sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein bloß sekundäres, erst am Lichte der Erkenntnis und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes; und sonach das von innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. Denn, wenn der Wille, als das Ding an sich, welches durchaus nicht Vorstellung ist, im Akte seiner Objektivation, aus seiner Ursprünglichkeit in die Vorstellung tritt, und man nun an das in ihr sich Darstellende mit der Voraussetzung geht, es sei ein in der Welt der Vorstellung selbst, also infolge der Erkenntnis, zu stande gebrachtes; dann freilich stellt es sich dar als ein nur mittelst überschwenglich vollkommener Erkenntnis, die alle Objekte und ihre Verkettungen auf einmal überblickt, Mögliches, d. i. als ein Werk der höchsten Weisheit. Hierüber verweise ich auf meine Abhandlung vom Willen in der Natur, besonders S. 43—62 derselben (S. 35—54 der 2. Aufl.), unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie“, und auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26 am Anfang.

Der zweite theologische Beweis, der ontologische, nimmt, wie gesagt, nicht das Gesetz der Kausalität, sondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden; wodurch denn die Notwendigkeit des Daseins Gottes hier eine logische ist. Nämlich durch bloß analytisches Urteilen, aus dem Begriffe Gott, soll sich hier sein Dasein ergeben; so daß man diesen Begriff nicht zum Subjekt eines Satzes

machen könne, darin ihm das Dasein abgesprochen würde; weil nämlich dies dem Subjekt des Satzes widersprechen würde. Dies ist logisch richtig, ist aber auch sehr natürlich und ein leicht zu durchschauender Taschenspielerstreich. Nachdem man nämlich mittelst der Handhabe des Begriffs „Vollkommenheit“, oder auch „Realität“, den man als Terminus medicus gebraucht, das Prädikat des Daseins in das Subjekt hineingelegt hat, kann es nicht fehlen, daß man es nachher daselbst wieder vorfindet und nun es durch ein analytisches Urteil exponiert. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen: vielmehr war er entweder ganz willkürlich ersonnen, oder aber durch den kosmologischen Beweis eingeführt, bei welchem alles auf physische Notwendigkeit zurückläuft. Chr. Wolf scheint dies wohl eingesehen zu haben; da er in seiner Metaphysik vom kosmologischen Argument allein Gebrauch macht und dies ausdrücklich bemerkt. Den ontologischen Beweis findet man in der 2. Auflage meiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 7 genau untersucht und gewürdigt; dahin ich also hier verweise.

Allerdings stützen beide theologische Beweise sich gegenseitig, können aber darum doch nicht stehn. Der kosmologische hat den Vorzug, daß er Rechenschaft gibt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist, und nun durch seinen Adjunkt, den physikotheologischen Beweis, denselben plausibel macht. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei; gibt also entweder vor, derselbe sei angeboren, oder er borgt ihn vom kosmologischen Beweis und sucht ihn dann aufrecht zu halten durch erhaben klingende Sätze vom Wesen, das nicht anders als seiend gedacht werden könne, dessen Dasein schon in seinem Begriffe läge u. s. w. Inzwischen werden wir der Erfindung des ontologischen Beweises den Ruhm des Scharfsinns und der Subtilität nicht versagen, wenn wir folgendes erwägen. Um eine gegebene Existenz zu erklären, weisen wir ihre Ursache nach, in Beziehung auf welche sie dann als eine notwendige sich darstellt; welches als Erklärung gilt. Allein dieser Weg führt, wie genugsam gezeigt, auf einen Regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Anders nun würde es sich verhalten, wenn wirklich die Existenz irgend eines Wesens aus seiner

Essenz, also seinem bloßen Begriff, oder seiner Definition, sich folgern ließe. Dann nämlich würde es als ein Notwendiges (welches hier, wie überall, nur besagt „ein aus seinem Grunde Folgendes") erkannt werden, ohne dabei an etwas anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu sein, mithin, ohne daß seine Notwendigkeit eine bloß vorübergehende und momentane, nämlich eine selbst wieder bedingte und danach auf endlose Reihen führende wäre, wie es die kausale Notwendigkeit allemal ist. Vielmehr würde alsdann der bloße Erkenntnisgrund sich in einen Realgrund, also eine Ursache, verwandelt haben und so sich vortrefflich eignen, nunmehr den letzten und dadurch festen Anknüpfungspunkt für alle Kausalreihen abzugeben: man hätte also dann, was man sucht. Daß aber das alles illusorisch ist haben wir oben gesehn, und es ist wirklich, als habe schon Aristoteles einer solchen Sophistikation vorbeugen wollen, als er sagte: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι· ad nullius rei essentiam pertinet existentia (Analyt. post. II, 7). Unbekümmert hierum stellte, nachdem Anselmus von Canterbury zu einem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, nachmals Cartesius den Begriff Gottes als einen solchen, der das Geforderte leistete, auf, Spinoza aber den der Welt, als der allein existierenden Substanz, welche danach causa sui wäre, i. e. quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum: dieser so etablierten Welt erteilt er sodann, honoris causa, den Titel Deus, — um alle Leute zufrieden zu stellen. Es ist aber eben noch immer derselbe Tour de passe-passe, der das logisch Notwendige für ein real Notwendiges uns in die Hände spielen will, und der, nebst andern ähnlichen Täuschungen, endlich Anlaß gab zu Lockes großer Untersuchung des Ursprunges der Begriffe, mit welcher nunmehr der Grund zur kritischen Philosophie gelegt war. Eine speziellere Darstellung des Verfahrens jener beiden Dogmatiker enthält meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, in der 2. Auflage §§ 7 und 8.

Nachdem nun Kant, durch seine Kritik der spekulativen Theologie, dieser den Todesstoß gegeben hatte, mußte er den Eindruck hievon zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, als Anodynon, darauf legen; analog dem Verfahren Humes, der, im letzten seiner so lesenswerten, wie unerbittlichen Dialogues on natural religion, uns eröffnet,

das alles wäre nur Spaß gewesen, ein bloßes Exercitium logicum. Dem also entsprechend gab Kant, als Surrogat der Beweise des Daseins Gottes, sein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moraltheologie, welche, ohne allen Anspruch auf objektive Gültigkeit für das Wissen, oder die theoretische Vernunft, volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln, oder für die praktische Vernunft, haben sollte, wodurch denn ein Glauben ohne Wissen begründet wurde, — damit die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten. Seine Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernsten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß, in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch, oder objektiv, nicht zu rechtfertigen sei. — Ein analoges Schema, von gleicher Tendenz, aber viel größerm Wahrheitsgehalt, stärkerer Plausibilität und demnach unmittelbarerem Wert, ist das Dogma des Brahmanismus von der vergeltenden Metempsychose, wonach wir in der Gestalt eines jeden von uns verletzten Wesens einst müssen wiedergeboren werden, um alsdann dieselbe Verletzung zu erleiden. — Im angegebenen Sinne also hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, indem man dabei berücksichtigt, daß er selbst nicht so unumwunden, wie hier geschieht, über das eigentliche Sachverhältnis sich ausdrücken durfte, sondern, indem er das Monstrum einer theoretischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit aufstellte, bei den Klügeren auf das Granum salis gerechnet hat. Die theologischen und philosophischen Schriftsteller dieser letzteren, der Kantischen Philosophie entfremdeten Zeit haben daher meistens gesucht, der Sache das Ansehn zu geben, als sei Kants Moraltheologie ein wirklicher dogmatischer Theismus, ein neuer Beweis des Daseins Gottes. Das ist sie aber durchaus nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, bloß zum Behuf der Moral und kein Strohbreit weiter.

Auch ließen nicht einmal die Philosophieprofessoren sich lange daran genügen; obwohl sie durch Kants Kritik der spekulativen Theologie in bedeutende Verlegenheit gesetzt

waren. Denn von alters her hatten sie ihren speziellen Beruf darin erkannt, das Dasein und die Eigenschaften Gottes darzulegen und ihn zum Hauptgegenstand ihres Philosophierens zu machen; daher, wenn die Schrift lehrt, daß Gott die Raben auf dem Felde ernährt, ich hinzusetzen muß: und die Philosophieprofessoren auf ihren Kathedern. Ja, sogar noch heutigestags versichern sie ganz dreist, das Absolutum (bekanntlich der neumodische Titel für den lieben Gott) und dessen Verhältnis zur Welt sei das eigentliche Thema der Philosophie, und dieses näher zu bestimmen, auszumalen und durchzuphantasieren sind sie nach wie vor beschäftigt. Denn allerdings möchten die Regierungen, welche für ein dergleichen Philosophieren Geld hergeben, aus den philosophischen Hörsälen auch gute Christen und fleißige Kirchgänger hervorgehn sehn. Wie mußte also den Herren von der lukrativen Philosophie zu Mute werden, als, durch den Beweis, daß alle Beweise der spekulativen Theologie unhaltbar und daß alle, ihr auserwähltes Thema betreffenden Erkenntnisse unserm Intellekt schlechterdings unzugänglich seien, Kant ihnen das Konzept so sehr weit verrückt hatte? Sie hatten sich anfänglich durch ihr bekanntes Hausmittel, das Ignorieren, dann aber durch Bestreiten zu helfen gesucht: aber das hielt auf die Länge nicht Stich. Da haben sie denn sich auf die Behauptung geworfen, das Dasein Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht; denn es verstände sich von selbst, wäre die ausgemachteste Sache von der Welt, wir könnten es gar nicht bezweifeln, wir hätten ein „Gottesbewußtsein", unsre Vernunft wäre das Organ für unmittelbare Erkenntnisse von überweltlichen Dingen, die Belehrung über diese würde unmittelbar von ihr *vernommen*, und darum eben heiße sie *Vernunft*! (Ich bitte freundlichst, hier meine Abhandlung über den Satz vom Grunde in der 2. Aufl. § 34, desgleichen meine Grundprobleme der Ethik S. 148—154 [2. Aufl. S. 146—151], endlich auch meine Kritik der Kantischen Philosophie S. 584—585, 3. Aufl. S. 617—618 nachzusehn.) Von der *Genesis* dieses Gottesbewußtseins haben wir kürzlich eine, in dieser Hinsicht merkwürdige bildliche Darstellung erhalten, nämlich einen Kupferstich, der uns eine Mutter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf dem Bette knieendes Kind zum Beten abrichtet; gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des

Gottesbewußtseins ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß nachdem, im zartesten Alter, das im ersten Wachstum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtsein so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren. —*) Nach andern lieferte die Vernunft jedoch bloße Ahndungen; hingegen wieder andere hatten gar intellektuale Anschauungen! Abermals andere erfanden das absolute Denken, d. i. ein solches, bei welchen der Mensch sich nicht nach den Dingen umzusehn braucht, sondern, in göttlicher Allwissenheit, bestimmt, wie sie ein für allemal seien. Dies ist unstreitig die bequemste unter allen jenen Erfindungen. Sämtlich aber griffen sie zum Wort „Absolutum", welches eben nichts anderes ist, als der kosmologische Beweis in nuce, oder vielmehr in einer so starken Zusammenziehung, daß er, mikroskopisch geworden, sich den Augen entzieht, so unerkannt durchschlüpft und nun für etwas sich von selbst Verstehendes ausgegeben wird: denn in seiner wahren Gestalt darf er seit dem Kantischen Examen rigorosum, sich nicht mehr blicken lassen; wie ich dies in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde S. 36 ff. und auch in meiner Kritik der Kantischen Philosophie S. 544 (3. Aufl. S. 574) näher ausgeführt habe. Wer zuerst, vor ungefähr 50 Jahren, den Pfiff gebraucht habe, unter diesem alleinigen Wort Absolutum den explodierten und proskribierten kosmologischen Beweis inkognito einzuschwärzen, weiß ich nicht mehr anzugeben: aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig angemessen: denn bis auf den heutigen Tag kursiert Absolutum als bare Münze. Kurzum, es hat den Philosophieprofessoren, trotz der Kritik der Vernunft und ihren Beweisen, noch nie an authentischen Nachrichten vom Dasein Gottes und seinem Verhältnis zur Welt gefehlt, in deren ausführlicher Mitteilung, nach ihnen, das Philosophieren ganz eigentlich bestehen soll. Allein, wie man sagt, „kupfernes Geld kupferne Ware", so ist dieser bei ihnen sich von selbst verstehende Gott eben auch danach: er hat weder Hand, noch Fuß. Darum halten sie mit ihm so hinterm Berge, oder vielmehr hinter einem schallenden Wortgebäude, daß man kaum einen

*) Ueberhaupt aber ist ein dergleichen Verfahren, gleichviel worauf es angewandt wird, anzusehn als die Inokulation einer fixen Idee: welche es auch sein möge, und wäre sie noch so toll; sie wird haften, bis an sein Ende, und ihm für angeboren gelten, für unmittelbare Offenbarung und Gott weiß was.

Zipfel von ihm gewahr wird. Wenn man sie nur zwingen könnte, sich deutlich darüber zu erklären, was bei dem Worte Gott so eigentlich zu denken sei; dann würden wir sehn, ob er sich von selbst versteht. Nicht einmal eine Natura naturans (in die ihr Gott oft überzugehn droht) versteht sich von selbst; da wir den Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez ohne eine solche die Welt aufbauen sehn: diese Männer aber waren, bei allen ihren Irrtümern, immer noch mehr wert, als eine Legion Wetterfahnen, deren Erwerbsphilosophie sich nach dem Winde dreht. Eine Natura naturans wäre aber noch lange kein Gott. Im Begriffe derselben ist vielmehr bloß die Einsicht enthalten, daß hinter den so sehr vergänglichen und rastlos wechselnden Erscheinungen der Natura naturata eine unvergängliche und unermüdliche Kraft verborgen liegen müsse, vermöge deren jene sich stets erneuerten, indem vom Untergange derselben sie selbst nicht mitgetroffen würde. Wie die Natura naturata der Gegenstand der Physik ist, so die Natura naturans der der Metaphysik. Diese wird zuletzt uns darauf führen, daß auch wir selbst zur Natur gehören, und folglich sowohl von Natura naturata als von Natura naturans nicht nur das nächste und deutlichste, sondern sogar das einzige uns auch von innen zugängliche Spezimen an uns selbst besitzen. Da sodann die ernste und genaue Reflexion auf uns selbst uns als den Kern unsres Wesens den Willen erkennen läßt; so haben wir daran eine unmittelbare Offenbarung der Natura naturans, die wir danach auf alle übrigen, uns nur einseitig bekannten Wesen zu übertragen befugt sind. So gelangen wir dann zu der großen Wahrheit, daß die Natura naturans, oder das Ding an sich, der Wille in unserm Herzen; die Natura naturata aber, oder die Erscheinung, die Vorstellung in unserm Kopfe ist. Von diesem Resultate jedoch auch abgesehn, ist so viel offenbar, daß die bloße Unterscheidung der Natura naturans und naturata noch lange kein Theismus, ja noch nicht einmal Pantheismus ist; da zu diesem (wenn er nicht bloße Redensart sein soll) die Hinzufügung gewisser moralischer Eigenschaften erfordert wäre, die der Welt offenbar nicht zukommen, z. B. Güte, Weisheit, Glückseligkeit u. s. w. Ueberdies ist Pantheismus ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen,

so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das Affirmanti incumbit probatio schlau umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das Jus primi occupantis hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß. Ich erlaube mir hiezu die Bemerkung, daß die Menschen unbeschnitten, folglich nicht als Juden auf die Welt kommen. — Aber sogar auch die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine Contradictio in adjecto, ein Schibboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind. Andrerseits nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht einmal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum erstenmale vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre. Daher sei es beiläufig erwähnt, daß nichts mir die Echtheit des Kaspar Hauser so sehr beglaubigt hat, als die Angabe, daß die ihm vorgetragene, sogenannte natürliche Theologie ihm nicht sonderlich hat einleuchten wollen, wie man es doch erwartet hatte; wozu noch kommt, daß er (nach dem „Briefe des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer") eine sonderbare Ehrfurcht vor der Sonne bezeigte. — Nun aber in der Philosophie zu lehren, jener theologische

Grundgedanke verstände sich von selbst und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich: Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhaismus, indem er einen solchen Gedanken nicht zuläßt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorresziert, und recht ex professo, nach unserm Ausdruck, atheistisch ist*).

Dem Obigen zufolge ist der Anthropomorphismus eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwan bloß in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen Affekten und Leidenschaften; sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns, wie gesagt, bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck „so wahr Gott lebt“:

---

*) „Der Zaradobura, Ober-Rahan (Oberpriester) der Buddhaisten in Ava zählt in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischofe gab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe, und das allein würdig sei angebetet zu werden;“ Francis Buchanan, On the religion of the Burmas, in the Asiatic Researches, Vol. 6, p. 268. Auch verdient hier angeführt zu werden, was in derselben Sammlung, Bd. 15, S. 148, erwähnt wird, daß nämlich die Buddhaisten vor keinem Götterbilde ihr Haupt beugen, als Grund angebend, daß das Urwesen die ganze Natur durchdringe, folglich auch in ihren Köpfen sei. Desgleichen, daß der grundgelehrte Orientalist und Petersburger Akademiker J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens“, Petersburg 1824, S. 180 sagt: „Das System des Buddhaismus kennt „kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Ebensowenig gibt es eine Schöpfung“ u. s. w. — Wo bleibt nun da das „Gottesbewußtsein“ der von Kant und der Wahrheit bedrängten Philosophieprofessoren? Wie ist dasselbe auch nur damit zu vereinigen, daß die Sprache der Chinesen, welche doch ungefähr zwei Fünftel des ganzen Menschengeschlechts ausmachen, für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat? daher schon der erste Vers des Pentateuchs sich in dieselbe nicht übersetzen läßt, zur großen Perplexität der Missionarien, welcher Sir George Staunton durch ein eigenes Buch hat zur Hilfe kommen wollen; es heißt: An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language, Lond. 1848. (Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken.)

er ist eben ein Lebendes, d. h. mit Erkenntnis Wollendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. Viel mehr dieserhalb, als wegen der Redensart im Buche Josua, wurde das Kopernikanische Weltsystem von der Kirche sogleich mit Ingrimm empfangen, und wir finden, dem entsprechend, hundert Jahre später den Jordanus Brunus als Verfechter jenes Systems und des Pantheismus zugleich. Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstrakt zu fassen, sublimieren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß, unter dem Streben die menschliche Figur zu vermeiden, allmählich ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigentümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ Also weg mit dem Philosophieprofessoren-Jargon! Es gibt keinen andern Gott, als Gott, und das A. T. ist seine Offenbarung: besonders im Buche Josua*).

In einem gewissen Sinne könnte man allerdings, mit Kant, den Theismus ein praktisches Postulat nennen, jedoch mit einem ganz andern, als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugnis der Erkenntnis, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar sein? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen. Die beständige Not, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntnis erreicht werden kann; — diese Not, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht,

*) Dem Gott, der ursprünglich Jehovah war, haben Philosophen und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende nichts, als das Wort, übrig geblieben ist.

von denen alles abhinge. Von solchen nun läßt sich voraussetzen, daß sie, gleich andern Personen, für Bitte und Schmeichelei, Dienst und Gabe, empfänglich, also traktabler sein werden, als die starre Notwendigkeit, die unerbittlichen, gefühllosen Naturkräfte und die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun anfangs, wie es natürlich ist und die Alten es sehr zweckmäßig durchgeführt hatten, dieser Götter, nach Verschiedenheit der Angelegenheiten, mehrere; so werden sie später, durch das Bedürfnis, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntnis zu bringen, einem unterworfen, oder gar auf einen reduziert werden, — der nun freilich, wie mir Goethe einmal bemerkt hat, sehr undramatisch ist; weil mit einer Person sich nichts anfangen läßt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hilfe anzuflehen, in seiner häufigen, kläglichen und großen Not und auch hinsichtlich seiner ewigen Seligkeit. Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst: dies ist eine Hauptstütze des Theismus. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. Laßt ihn ohne Not, Wünsche und Bedürfnisse sein, etwan ein bloß intellektuelles, willenloses Wesen; so braucht er keinen Gott und macht auch keinen. Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängnis das Bedürfnis, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzurufen: weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasiert; nicht umgekehrt. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden, an Zahl und Beschaffenheit der Götter: aber daß sie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und sie anbetet, — dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt ist, darauf es ankommt. Zugleich aber ist dieses das Muttermal, woran man die Abkunft aller Theologie erkennt, nämlich, daß sie aus dem Willen, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf, oder der Erkenntnis; wie vorgegeben wird. Diesem entspricht auch, daß der wahre Grund, weshalb Konstantin der Große und ebenso Chlodowig der Frankenkönig ihre Religion gewechselt haben, dieser war, daß sie von dem neuen Gott bessere Unterstützung im Kriege hofften. Einige wenige Völker gibt es, welche, gleichsam das Moll

dem Dur vorziehend, statt der Götter, bloß böse Geister haben, von denen durch Opfer und Gebete erlangt wird, daß sie nicht schaden. Im Resultat ist, der Hauptsache nach, kein großer Unterschied. Dergleichen Völker scheinen auch die Urbewohner der Indischen Halbinseln und Ceylons, vor Einführung des Brahmanismus und Buddhaismus, gewesen zu sein, und deren Abkömmlinge sollen zum Teil noch eine solche kakodämonologische Religion haben; wie auch manche wilde Völker. Daher stammt auch der dem singalesischen Buddhaismus beigemischte Kappuismus. Imgleichen gehören hieher die von Layard besuchten Teufelsanbeter in Mesopotamien. — Mit dem dargelegten wahren Ursprung alles Theismus genau verwandt und ebenso aus der Natur des Menschen ist der Drang, seinen Göttern Opfer zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen abzukaufen. (S. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orelli, Lips. 1826, p. 42.) Dies ist der Sinn jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, wiewohl ein Kind der Not und der intellektuellen Beschränktheit, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfnis ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den allerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. So z. B. erzählt Herodot (IV, 152), daß ein Schiff aus Samos, durch den überaus vorteilhaften Verkauf seiner Ladung in Tartessos einen unerhört großen Gewinn gehabt habe, worauf diese Samier den zehnten Teil desselben, der sechs Talente betrug, auf eine große eherne und sehr kunstvoll gearbeitete Vase verwandt und solche der Here in ihrem Tempel geschenkt haben. Und als Gegenstück zu diesen Griechen sehen wir, in unsern Tagen, den armseligen, zur Zwerggestalt eingeschrumpften, nomadisierenden Renntierlappen sein erübrigtes Geld an verschiedenen heimlichen Stellen der Felsen und Schlüchte verstecken, die er keinem bekannt macht, als nur in der Todesstunde seinem Erben, — bis auf eine, die er auch diesem verschweigt, weil er das dort Hingelegte dem Genio loci, dem Schutzgott seines

Reviers, zum Opfer gebracht hat. (S. Albrecht Pancritius, Hägringar, Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen und Dänemark im Jahre 1850, Königsberg 1852, S. 162.) — So wurzelt der Götterglaube im Egoismus. Bloß im Christentum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellenbauten noch da ist. Im übrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen, die daher zu den äußersten Superlativen getrieben werden, sogar bei Anlässen, welche dem Unbefangenen wenig dazu geeignet scheinen: übrigens ist dies dem analog, daß auch der Staat das Verdienst nicht allemal mit Gaben, sondern auch mit bloßen Ehrenbezeugungen belohnt und so sich seine Fortwirkung erhält. In dieser Hinsicht verdient wohl in Erinnerung gebracht zu werden, was der große David Hume darüber sagt: Whether this god, therefore, be considered as their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the titles of his divinity, is sure tho be outdone bi his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress. (Essays and Treatises on several subjects, London 1777, Vol. II, p. 429.) Ferner: It appears certain, that, though the original notions of the vulgar represent de Divinity as a limited being, and consider him only as the particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it dangerous to refuse their assent. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it safest to comply with

the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves with him. As a confirmation of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapablie of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever. (Daselbst p. 432.)

Kant hat, um das Anstößige seiner Kritik aller spekulativen Theologie zu mildern, derselben nicht nur die Moraltheologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, daß, wenngleich das Dasein Gottes unbewiesen bleiben müßte, es doch auch ebenso unmöglich sei, das Gegenteil davon zu beweisen; wobei sich viele beruhigt haben, indem sie nicht merkten, daß er, mit verstellter Einfalt, das Affirmanti incumbit probatio ignorierte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdasein sich nicht beweisen läßt, unendlich ist. Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen Gegenbeweise sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwan nicht mehr sich bloß defensiv verhalten, sondern einmal aggressiv verfahren wollte. Dieser Art wären etwan folgende:

1. Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehn, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Not und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode, ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.

2. Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religion auf ihnen beruht: erstlich die transcendente moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte gut gesorgt hat: so ist das übrige Nebensache. Ich werde daher den Theismus in Beziehung auf

den ersten, unter der folgenden Nummer aber in Beziehung auf den zweiten Punkt prüfen.

Mit der Moralität unsers Handelns also hat der Theismus einen zwiefachen Zusammenhang, nämlich einen a parte ante und einen a parte post, d. h. hinsichtlich der Gründe und hinsichtlich der Folgen unsers Thuns. Den letztern Punkt zuerst zu nehmen; so gibt der Theismus zwar der Moral eine Stütze, jedoch eine von der rohesten Art, ja, eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird, indem dadurch jede uneigennützige Handlung sich sofort in eine eigennützige verwandelt, vermittelst eines sehr langsichtigen, aber sichern Wechsels, den man als Zahlung dafür erhält. Der Gott nämlich, welcher anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rücksicht auf einen solchen kann allerdings tugendhafte Handlungen hervorrufen: allein diese werden, da Furcht vor Strafe, oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv ist, nicht rein moralisch sein; vielmehr wird das Innere einer solchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen. In letzter Instanz kommt es dabei allein auf die Festigkeit des Glaubens an unerweisliche Dinge an: ist diese vorhanden; so wird man allerdings nicht anstehen, eine kurze Frist Leiden für eine Ewigkeit Freuden zu übernehmen, und der eigentlich leitende Grundsatz der Moral wird sein: „warten können". Allein jeder, der einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt, oder in einer künftigen, ist ein Egoist: entgeht ihm der gehoffte Lohn; so ist es gleichviel, ob dies durch den Zufall geschehe, der diese Welt beherrscht, oder durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute. Dieserwegen untergräbt auch Kants Moraltheologie eigentlich die Moral.

A parte ante nun wieder ist der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerstreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Schon Vauvenargues sagt sehr richtig: Un être, qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et tout la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant. (Discours sur la liberté. Siehe Œuvres complètes, Paris 1823, Tom. II, p. 331.) Kann es doch,

gleich jedem andern, nur irgend denkbaren Wesen, nicht anders, als seiner Beschaffenheit gemäß wirken und dadurch diese kundgeben: wie es aber beschaffen ist, so ist es hier geschaffen. Handelt es nun schlecht; so kommt dies daher, daß es schlecht ist, und dann ist die Schuld nicht seine, sondern dessen, der es gemacht hat. Unvermeidlich ist der Urheber seines Daseins und seiner Beschaffenheit, dazu auch noch der Umstände, in die es gesetzt worden, auch der Urheber seines Wirkens und seiner Thaten, als welche durch dies alles so sicher bestimmt sind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel. Die Richtigkeit dieser Argumentation haben, während die andern sie verschmitzt und feigherzig ignorierten, S. Augustinus, Hume und Kant sehr wohl eingesehn und eingestanden: worüber ich ausführlich berichtet habe in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens, S. 67 ff. (2. Aufl. S. 66 ff.). Eben um diese furchtbare und exterminierende Schwierigkeit zu eludieren, hat man die Freiheit des Willens, das Liberum arbitrium indifferentiae, erfunden, welches eine ganz monstrose Fiktion enthält und daher von allen denkenden Köpfen stets bestritten und schon längst verworfen, vielleicht aber nirgends so systematisch und gründlich widerlegt ist, wie in der soeben angeführten Schrift. Mag immerhin der Pöbel sich noch ferner mit der Willensfreiheit schleppen, auch der litterarische, auch der philosophierende Pöbel: was kümmert das uns? Die Behauptung, daß ein gegebenes Wesen frei sei, d. h. unter gegebenen Umständen so und auch anders handeln könne, besagt, daß es eine Existentia ohne alle Essentia habe, d. h. daß es bloß sei, ohne irgend etwas zu sein; also daß es nichts sei, dabei aber doch sei; mithin, daß es zugleich sei und nicht sei. Also ist dies der Gipfel der Absurdität, aber nichtsdestoweniger gut für Leute, welche nicht die Wahrheit, sondern ihr Futter suchen und daher nie etwas gelten lassen werden, was nicht in ihren Kram, in die Fable convenue, von der sie leben, paßt: statt des Widerlegens dient ihrer Ohnmacht das Ignorieren. Und auf die Meinungen solcher βοσκηματα, in terram prona et ventri obedientia sollte man ein Gewicht legen?! — Alles was ist, das ist auch etwas, hat ein Wesen, eine Beschaffenheit, einen Charakter: diesem gemäß muß es wirken, muß es handeln (welches heißt nach Motiven wirken), wann die äußern Anlässe kommen, welche die einzelnen

Aeußerungen desselben hervorlocken. Wo nun dasselbe das Dasein, die Existentia, her hat, da hat es auch das Was, die Beschaffenheit, die Essentia, her; weil beide zwar im Begriffe verschieden, jedoch nicht in der Wirklichkeit trennbar sind. Was aber eine Essentia, d. h. eine Natur, einen Charakter, eine Beschaffenheit hat, kann stets nur dieser gemäß und nie anders wirken: bloß der Zeitpunkt und die nähere Gestalt und Beschaffenheit der einzelnen Handlungen wird dabei jedesmal durch die eintretenden Motive bestimmt. Daß der Schöpfer den Menschen frei geschaffen habe, besagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm eine Existentia ohne Essentia verliehen, also ihm das Dasein bloß in abstracto gegeben habe, indem er ihm überließ, als was er dasein wolle. Hierüber bitte ich den § 20 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral nachzulesen. — Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigentümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maßgabe der Motive mit Notwendigkeit hervorgehn: also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existieren: es muß, seiner Existentia und Essentia nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es der wahre Urheber seiner Thaten sein soll. Oder, wie ich es in meinen beiden Preisschriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im Operari, muß also im Esse liegen: denn vorhanden ist sie allerdings.

Da dieses alles nicht nur a priori demonstrabel ist, sondern sogar die tägliche Erfahrung uns deutlich lehrt, daß jeder seinen moralischen Charakter schon fertig mit auf die Welt bringt und ihm bis ans Ende unwandelbar treu bleibt, und da ferner diese Wahrheit im realen, praktischen Leben stillschweigend, aber sicher, vorausgesetzt wird, indem jeder sein Zutrauen, oder Mißtrauen, zu einem andern den einmal an den Tag gelegten Charakterzügen desselben gemäß auf immer feststellt; so könnte man sich wundern, wie doch nur, seit beiläufig 1600 Jahren, das Gegenteil theoretisch behauptet und demnach gelehrt wird, alle Menschen seien, in moralischer Hinsicht, ursprünglich ganz gleich, und die große Verschiedenheit ihres Handelns entspringe nicht aus

ursprünglicher, angeborner Verschiedenheit der Anlage und des Charakters, ebensowenig aber aus den eintretenden Umständen und Anlässen; sondern eigentlich aus gar nichts, welches Garnichts sodann den Namen „freier Wille“ erhält. — Allein diese absurde Lehre wird notwendig gemacht durch eine andere, ebenfalls rein theoretische Annahme, mit der sie genau zusammenhängt, nämlich durch diese, daß die Geburt des Menschen der absolute Anfang seines Daseins sei, indem derselbe aus nichts geschaffen (ein Terminus ad hoc) werde. Wenn nun, unter dieser Voraussetzung, das Leben noch eine moralische Bedeutung und Tendenz behalten soll; so muß diese freilich erst im Laufe desselben ihren Ursprung finden, und zwar aus nichts, wie dieser ganze so gedachte Mensch aus nichts ist: denn jede Beziehung auf eine vorhergängige Bedingung, ein früheres Dasein, oder eine außerzeitliche That, auf dergleichen doch die unermeßliche, ursprüngliche und angeborne Verschiedenheit der moralischen Charaktere deutlich zurückweist, bleibt hier, ein für allemal, ausgeschlossen. Daher also die absurde Fiktion eines freien Willens. — Die Wahrheiten stehn bekanntlich alle im Zusammenhange; aber auch die Irrtümer machen einander nötig, — wie eine Lüge eine zweite erfordert, oder wie zwei Karten, gegeneinander gestemmt, sich wechselseitig stützen, — solange nichts sie beide umstößt.

3. Nicht viel besser, als mit der Willensfreiheit, steht es, unter Annahme des Theismus, mit unsrer Fortdauer nach dem Tode. Was von einem andern geschaffen ist, hat einen Anfang seines Daseins gehabt. Daß nun dasselbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht gewesen, von nun an in alle Ewigkeit fortdauern solle, ist eine über die Maßen kühne Annahme. Bin ich allererst bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geschaffen; so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante geht nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein. (S. Aristoteles, De coelo, I, 12. 282, a, 25 ff. und Priestley, On matter and spirit, Birmingham 1782, Vol. I, p. 234.) Allenfalls können daher die im Tode verzagen, welche glauben, vor 30 oder 60 Jahren ein reines Nichts gewesen und aus diesem sodann als das Werk eines andern hervorgegangen zu sein; da sie jetzt die schwere Aufgabe haben,

anzunehmen, daß ein so entstandenes Dasein, seines späten, erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit eingetretenen Anfangs ungeachtet, doch von endloser Dauer sein werde. Hingegen wie sollte der den Tod fürchten, der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseins selbst, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existiert; der mit dem Spruche des heiligen Upanischads hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est im Munde, oder doch im Herzen, sein individuelles Dasein endigt. Also nur er kann, bei konsequentem Denken, ruhig sterben. Denn, wie gesagt, Aseität ist die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. Diesem entsprechend ist in Indien die Verachtung des Todes und die vollkommenste Gelassenheit, selbst Freudigkeit im Sterben recht eigentlich zu Hause. Das Judentum hingegen, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Konsequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern bloß zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vorteil, unterscheidet*). Die dem Judentum entsprossenen

---

*) Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre, noch irgend eine Spur davon, hat. Jeder König und jeder Held oder Prophet wird, wenn er stirbt, bei seinen Vätern begraben, und damit ist alles aus: keine Spur von irgend einem Dasein nach dem Tode; ja, wie absichtlich, scheint jeder Gedanke dieser Art beseitigt zu sein. Z. B. dem König Josias hält der Jehovah eine lange Belobungsrede: sie schließt mit der Verheißung einer Belohnung, diese lautet: *ιδου προστιϑημι σε προς τους πατερας σου και προστεϑηση προς τα μνηματα σου ἐν ειρηνῃ* (2. Chron. 34, 28) und daß er also den Nebukadnezar nicht erleben soll. Aber kein Gedanke an ein anderes Dasein nach dem Tode und damit an einen positiven Lohn, statt des bloß negativen, zu sterben, und keine fernere Leiden zu erleben. Sondern, hat der Herr Jehovah sein Werk und Spielzeug genugsam abgenutzt und abgequält, so schmeißt er es weg, auf den Mist: das ist der Lohn für dasselbe. Eben weil die Judenreligion keine Unsterblichkeit, folglich auch keine Strafen nach dem Tode kennt, kann der Jehovah dem Sünder, dem es auf Erden wohlgeht, nichts anderes androhen, als daß er dessen Missethaten an seinen Kindern und Kindeskindern, bis ins vierte Geschlecht, strafen werde, wie zu ersehen Exodus, c. 34, v. 7, und Numeri, c. 14, v. 18. — Dies beweist die Abwesenheit aller Unsterblichkeitslehre. Ebenfalls noch die Stelle im Tobias, K. 3, 6, wo dieser den Jehovah um seinen Tod bittet, *ὁπως ἀπολυϑω και γενωμαι γη*; weiter nichts, von einem Dasein nach dem Tode kein Begriff. — Im A. T. wird als Lohn der Tugend verheißen, recht lange auf Erden zu leben (z. B. 5. Moses, K. 5, V. 16 und 33), im Veda hingegen, nicht wieder geboren zu werden. — Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihnen gleichzeitigen Völkern standen, mag großenteils auf der armseligen Beschaffenheit ihrer Religion beruht haben.

zwei Religionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit hinzunahmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inkonsequent geworden.

Daß, wie eben gesagt, das Judentum die alleinige rein monotheistische, d. h. einen Gott-Schöpfer als Ursprung aller Dinge lehrende Religion sei, ist ein Verdienst, welches man, unbegreiflicherweise, zu verbergen bemüht gewesen ist, indem man stets behauptet und gelehrt hat, alle Völker verehrten den wahren Gott, wenn auch unter andern Namen. Hieran fehlt jedoch nicht nur viel, sondern alles. Daß der Buddhaismus, also die Religion, welche durch die überwiegende

---

Was Koheleth 3, 19, 20 ausspricht, ist die eigentliche Gesinnung der Judenreligion. Wenn etwan, wie im Daniel 12, 2, auf eine Unsterblichkeit angespielt wird, so ist es fremde hineingebrachte Lehre, wie dies aus Daniel 1, 4 und 6 hervorgeht. Im 2. Buch der Makkabäer K. 7 tritt die Unsterblichkeitslehre deutlich auf: Babylonischen Ursprungs. Alle andern Religionen, die der Inder, sowohl Brahmanen als Buddhaisten, Aegypter, Perser, ja, der Druiden, lehren Unsterblichkeit und auch, mit Ausnahme der Perser im Zendavesta, Metempsychose. Daß die Edda, namentlich die Voluspa, Seelenwanderung lehrt, bezeugt D. G. v. Ekendahl, in seiner Recension der Svenska Siare och Skalder von Atterbom — in den Blättern für litter. Unterhaltung, den 25. August 1843. Selbst Griechen und Römer hatten etwas post letum, Tartarus und Elysium, und sagten:

> Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:
> Luridaque evictos effugit umbra rogos.
>
> Propert. Eleg. IV, 7.

Ueberhaupt besteht das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Ueberzeugung, die sie uns gibt, daß unser eigentliches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist. Solches nun leistet diese erbärmliche Judenreligion durchaus nicht, ja unternimmt es nicht. Darum ist sie die roheste und schlechteste unter allen Religionen, besteht bloß in einem absurden und empörenden Theismus und läuft darauf hinaus, daß der *κυριος*, der die Welt geschaffen hat, verehrt sein will: daher er vor allen Dingen eifersüchtig (eifrig), neidisch ist auf seine Kameraden, die übrigen Götter: wird denen geopfert, so ergrimmt er, und seinen Juden geht's schlecht. Alle diese andern Religionen und ihre Götter werden in der LXX *βδελυγμα* geschimpft: aber das unsterblichkeitslose rohe Judentum verdient eigentlich diesen Namen. Daß dasselbe die Grundlage der in Europa herrschenden Religion geworden ist, ist höchst beklagenswert. Denn es ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz. Während alle andern Religionen die metaphysische Bedeutung des Lebens dem Volke in Bild und Gleichnis beizubringen suchen, ist die Judenreligion ganz immanent und liefert nichts als ein bloßes Kriegsgeschrei bei Bekämpfung anderer Völker. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts sollte heißen: Erziehung des Judengeschlechts: denn das ganze Menschengeschlecht war von jener Wahrheit überzeugt; mit Ausnahme dieser Auserwählten. Sind doch eben die Juden das auserwählte Volk ihres Gottes, und er ist der auserwählte Gott seines Volkes. Und das hat weiter niemanden zu kümmern. (*Εσομαι αυτων ϑεος, και αυτοι εσονται μου λαος* -- ist eine Stelle aus einem Propheten — nach Clemens Alexandrinus.) — Wenn ich aber bemerke, daß die gegenwärtigen europäischen Völker sich gewissermaßen als die Erben jenes auserwählten Volkes Gottes ansehn, so kann ich mein Bedauern nicht verhehlen. Hingegen kann man dem Judentum den Ruhm nicht streitig machen, daß es die einzige wirklich monotheistische Religion auf Erden sei: keine andere hat einen objektiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde aufzuweisen.

Anzahl ihrer Bekenner die vornehmste auf Erden ist, durchaus und ausdrücklich atheistisch sei, ist durch die Uebereinstimmung aller unverfälschten Zeugnisse und Urschriften außer Zweifel gesetzt. Auch die Veden lehren keinen Gott-Schöpfer, sondern eine Weltseele, genannt das Brahm (im Neutro), wovon der, dem Nabel des Wischnu entsprossene Brahma, mit den vier Gesichtern und als Teil des Trimurti, bloß eine populäre Personifikation, in der so höchst durchsichtigen indischen Mythologie ist. Er stellt offenbar die Zeugung, das Entstehen der Wesen, wie Wischnu ihre Akme, und Schiwa ihren Untergang dar. Auch ist sein Herbringen der Welt ein sündlicher Akt, eben wie die Weltinkarnation des Brahm. Sodann dem Ormuzd der Zendavesta ist, wie wir wissen, Ahriman ebenbürtig, und beide sind aus der ungemessenen Zeit, Zervane Akerene (wenn es damit seine Richtigkeit hat), hervorgegangen. Ebenfalls in der von Sanchoniathon niedergeschriebenen und von Philo Byblius uns aufbehaltenen sehr schönen und höchst lesenswerten Kosmogonie der Phönicier, die vielleicht das Urbild der mosaischen ist, finden wir keine Spur von Theismus oder Weltschöpfung durch ein persönliches Wesen. Nämlich auch hier sehn wir, wie in der mosaischen Genesis, das ursprüngliche Chaos in Nacht versenkt; aber kein Gott tritt auf, befehlend, es werde Licht, und werde dies und werde das: o nein! sondern ἠρασθη το πνευμα τον ἰδιων ἀρχων: der in der Masse gärende Geist verliebt sich in sein eigenes Wesen, wodurch eine Mischung jener Urbestandteile der Welt entsteht, aus welcher, und zwar, sehr treffend und bedeutungsvoll, infolge eben der Sehnsucht, ποθος, welche, wie der Kommentator richtig bemerkt, der Eros der Griechen ist, sich der Urschlamm entwickelt, und aus diesem zuletzt Pflanzen und endlich auch erkennende Wesen, d. i. Tiere hervorgehn. Denn bis dahin ging, wie ausdrücklich bemerkt wird, alles ohne Erkenntnis vor sich: αυτο δε ουκ εγιγνωσκε την ἑαυτου κτισιν. So steht es, fügt Sanchoniathon hinzu, in der von Taaut, dem Aegypter, niedergeschriebenen Kosmogonie. Auf seine Kosmogonie folgt sodann die nähere Zoogonie. Gewisse atmosphärische und terrestrische Vorgänge werden beschrieben, die wirklich an die folgerichtigen Annahmen unserer heutigen Geologie erinnern: zuletzt folgt auf heftige Regengüsse Donner und Blitz, von dessen Krachen aufgeschreckt die erkennenden Tiere

ins Dasein erwachen, „und nunmehr bewegt sich, auf der Erde und im Meer, das Männliche und Weibliche". — Eusebius, dem wir diese Bruchstücke des Philo Byblius verdanken (s. Praeparat. evangel. L. II, c. 10), klagt demnach mit vollem Recht diese Kosmogonie des Atheismus an: das ist sie unstreitig, wie alle und jede Lehre von der Entstehung der Welt, mit alleiniger Ausnahme der jüdischen. — In der Mythologie der Griechen und Römer finden wir zwar Götter, als Väter von Göttern und beiläufig von Menschen (obwohl diese ursprünglich die Töpferarbeit des Prometheus sind), jedoch keinen Gott-Schöpfer. Denn daß späterhin ein paar mit dem Judentum bekannt gewordene Philosophen den Vater Zeus zu einem solchen haben umdeuten wollen, kümmert diesen nicht; so wenig, wie daß ihn, ohne seine Erlaubnis dazu eingeholt zu haben, Dante, in seiner Hölle, mit dem Domeneddio, dessen unerhörte Rachsucht und Grausamkeit daselbst celebriert und ausgemalt wird, ohne Umstände identifizieren will; z. B. C. 14, 70. C. 31, 92. Endlich (denn man hat nach allem gegriffen) ist auch die unzähligemal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des großen Geistes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ganz unrichtig. Dieser Irrtum ist neuerlich widerlegt worden, durch eine Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, welche John Scouler in einer 1846 gehaltenen Sitzung der Londoner ethnographischen Gesellschaft vorgelesen hat und von welcher l'institut, journal des sociétés savantes, Sect. 2, Juillet 1847, einen Auszug gibt. Er sagt: „Wenn man uns, in den Berichten über die Superstitionen der Indianer, vom großen Geiste spricht, sind wir geneigt, anzunehmen, daß dieser Ausdruck eine Vorstellung bezeichne, die mit der, welche wir daran knüpfen, übereinstimmt und daß ihr Glaube ein einfacher, natürlicher Theismus sei. Allein diese Auslegung ist von der richtigen sehr weit entfernt. Die Religion dieser Indianer ist vielmehr ein reiner Fetischismus, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. In dem Berichte Tanners, der von Kindheit an unter ihnen gelebt hat, sind die Details getreu und merkwürdig, hingegen weit verschieden von den Erfindungen gewisser Schriftsteller: man ersieht nämlich daraus, daß die Religion dieser Indianer wirklich nur ein Fetischismus ist,

dem ähnlich, welcher ehemals bei den Finnen und noch jetzt bei den sibirischen Völkern angetroffen wird. Bei den östlich vom Gebirge wohnenden Indianern besteht der Fetisch bloß in erstwelchem Gegenstande, dem man geheimnisvolle Eigenschaften beilegt" u. s. w.

Diesem allen zufolge hat die hier in Rede stehende Meinung vielmehr ihrem Gegenteile Platz zu machen, daß nämlich nur ein einziges, zwar sehr kleines, unbedeutendes, von allen gleichzeitigen Völkern verachtetes und ganz allein unter allen ohne irgend einen Glauben an Fortdauer nach dem Tode lebendes, aber nun einmal dazu auserwähltes Volk reinen Monotheismus, oder die Erkenntnis des wahren Gottes gehabt habe; und auch dieses nicht durch Philosophie, sondern allein durch Offenbarung; wie es auch dieser angemessen ist: denn welchen Wert hätte eine Offenbarung, die nur das lehrte, was man auch ohne sie wüßte? — Daß kein anderes Volk einen solchen Gedanken jemals gefaßt hat, muß demnach zur Wertschätzung der Offenbarung beitragen.

§ 14.

Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie.

Wohl kaum ist irgend ein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige; daher sich dasselbe mit einem Blick leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinstimmung seiner Grundgedanken, und ist überhaupt ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: απλους ὁ της αληθειας λογος εφυ· simplex sigillum veri. Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehn jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sondern erklären bloß was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzen Bestandteile zerlegen. Nämlich der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Universitätssophisten) ist transcendent; indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas anderem zu erklären: er macht sie zur Folge

eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe; indem der Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren Locus mundi, die objektive Welt dastehe. —

In andern philosophischen Systemen ist die Konsequenz dadurch zuwege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß notwendigerweise der eigentliche Gehalt des Systems schon in den alleroberſten Sätzen vorhanden sein; wodurch denn das übrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf: aber sogar Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachteil derselben nicht ganz entgehn können; wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu kompensieren gewußt hat. — Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie in irgend einem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämtlich die intuitive Erkenntnis, nämlich die anschauliche Auffassung desselben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt. Deshalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorgen sein können; sogar noch dann, wann einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen; denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maße, wie die Sätze vollzählig zusammenkamen; weil sie bei mir eben nichts anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann. Dies ist dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude zum erstenmal und nur von einer Seite erblicken, den Zusammenhang seiner Teile noch nicht verstehn, jedoch gewiß sind, daß er nicht

fehlt und sich zeigen wird, sobald wir ganz herumgekommen. Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Kontrolle der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere: hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zuwege bringt, kann leicht einmal falsch befunden werden; sobald nämlich irgend ein Glied der langen Kette unecht, locker befestigt, oder sonst fehlerhaft beschaffen ist. Dem entsprechend hat meine Philosophie einen breiten Boden, auf welchem alles unmittelbar und daher sicher steht; während die andern Systeme hoch aufgeführten Türmen gleichen: bricht hier eine Stütze, so stürzt alles ein. — Alles hier Gesagte läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß meine Philosophie auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist.

Als den eigentümlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntnis, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen; sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen stehn lassen muß, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse, jedenfalls das Wesen der Sache bis aufs Aeußerste verfolgend. Dieserwegen wird man einst (natürlich nicht, solange ich lebe) erkennen, daß die Behandlung desselben Gegenstandes von irgend einem frühern Philosophen, gegen die meinige gehalten, flach erscheint. Daher hat die Menschheit manches, was sie nie vergessen wird, von mir gelernt, und werden meine Schriften nicht untergehn. —

Von einem Willen läßt auch der Theismus die Welt ausgehn, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen geleitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen werden; nur daß er, kindischerweise, diesen Willen nach außen verlegt und ihn erst mittelbar, nämlich unter Dazwischentretung der Erkenntnis und der Materie, nach menschlicher Art, auf die Dinge einwirken läßt; während bei mir der Wille nicht sowohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja, sie selbst gar nichts anderes, als eben seine Sichtbar-

keit sind. Man sieht jedoch an dieser Uebereinstimmung, daß wir alle das Ursprüngliche nicht anders, denn als einen Willen zu denken vermögen. Der Pantheismus nennt den in den Dingen wirkenden Willen einen Gott; wovon ich die Absurdität oft und stark genug gerügt habe: ich nenne ihn den Willen zum Leben; weil dies das letzte Erkennbare an ihm ausspricht. — Dies nämliche Verhältnis der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit tritt abermals in der Moral ein. Die Theisten wollen eine Ausgleichung zwischen dem, was einer thut, und dem, was er leidet: ich auch. Sie aber nehmen solche erst mittelst der Zeit und eines Richters und Vergelters an; ich hingegen unmittelbar, indem ich im Thäter und Dulder dasselbe Wesen nachweise. Die moralischen Resultate des Christentums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie im Christentum durch bloße Fabeln sind. Der Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich zu meiner Philosophie wenden müssen. Die Pantheisten können keine ernstlichgemeinte Moral haben; — da bei ihnen alles göttlich und vortrefflich ist. —

Ich habe viel Tadel darüber erfahren, daß ich, philosophierend, mithin theoretisch, das Leben als jammervoll und keineswegs wünschenswert dargestellt habe: doch aber wird wer praktisch die entschiedenste Geringschätzung desselben an den Tag legt gelobt, ja bewundert; und wer um Erhaltung desselben sorgsam bemüht ist wird verachtet. —

Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit einzelner erregt; so ließ sich schon, hinsichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß Schelling einmal gesagt hätte „Wollen ist Ursein" und was man sonst in der Art irgend aufzubringen vermochte. — Hierüber ist, in betreff der Sache selbst zu sagen, daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant einmal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das Zu-Ende-denken der seinigen sei. Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von Kant ausgehenden Philosophemen Fichtes und

Schellings sich Spuren desselben Grundgedankens finden lassen; wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein bloßer Vorspuk meiner Lehre anzusehen sind. Im allgemeinen aber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kundgibt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen; weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludieren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehn, und sie sonach, mit vollem Bewußtsein ihres Wertes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen, in alter oder neuer Zeit, irgend einmal mit halbem Bewußtsein und fast wie ein Reden im Schlaf, ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, wenn man hinterher danach sucht, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem litteris; gleichwie der Finder einer Sache nur der ist, welcher sie, ihren Wert erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber der, welcher sie zufällig einmal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerikas ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen einmal dort abwarfen. Dies eben ist der Sinn des donatischen pereant qui ante nos nostra dixerunt. Wollte man hingegen dergleichen zufällige Aussprüche als Prioritäten gegen mich geltend machen; so hätte man viel weiter ausholen und z. B. anführen können, daß Clemens Alexandrinus (Strom. II, c. 17) sagt: προηγειται τοινυν παντων το βουλεσθαι· αἱ γαρ λογικαι δυναμεις του βουλεσθαι διακονοι πεφυκασι (velle ergo omnia antecedit: rationales enim facultates sunt voluntatis ministrae. S. Sanctorum Patrum Opera polemica, Vol. V. Wirceburgi 1779: Clementis Alex. Opera Tom. II, p. 304); wie auch, daß Spinoza sagt: Cupiditas est ipsa unius cujusque natura, seu essentia (Eth. P. III, prop. 57) und vorher: Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia. (P. III, prop. 9, Schol. und schließlich P. III, Defin. 1,

explic.) — Mit großem Rechte sagte Helvetius: Il n'est point de moyens que l'envieux sous l'apparence de la justice, n'emploie pour dégrader le mérite .... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les découvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inintelligible avant ces découvertes, suffit pour faire crier au plagiat. (De l'esprit IV, 7.) Und noch eine Stelle des Helvetius sei es mir erlaubt, über diesen Punkt in Erinnerung zu bringen, deren Anführung ich jedoch bitte, mir nicht als Eitelkeit und Uebermut auszulegen, sondern allein die Richtigkeit des darin ausgedrückten Gedankens im Auge zu behalten, es dahin stehn lassend, ob irgend etwas davon auf mich Anwendung finden könne, oder nicht. Quiconque se plaît à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours à la manière différente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient (De l'esprit IV, 1). —

Infolge des alten, unversöhnlichen Krieges, den überall und immerdar Unfähigkeit und Dummheit gegen Geist und Verstand führt, — sie durch Legionen, er durch einzelne vertreten, — hat jeder, der das Wertvolle und Echte bringt, einen schweren Kampf zu bestehn, gegen Unverstand, Stumpfheit, verdorbenen Geschmack, Privatinteressen und Neid, alle in würdiger Allianz, nämlich in der, von welcher Chamfort sagt: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. Mir aber war außerdem noch ein ungewöhnlicher Feind hinzugegeben: ein großer Teil derer, welche in meinem Fache das Urteil des Publikums zu leiten Beruf und Gelegenheit hatten, war angestellt und besoldet, das Allerschlechteste, die Hegelei, zu verbreiten, zu loben, ja in den Himmel zu erheben. Dies kann aber nicht gelingen, wenn man zugleich das Gute, auch nur einigermaßen, will gelten lassen. Hieraus erkläre sich der spätere Leser die ihm sonst rätselhafte Thatsache, daß ich meinen eigentlichen Zeitgenossen so fremd geblieben bin, wie der Mann im Monde.

Jedoch hat ein Gedankensystem, welches, auch beim Ausbleiben aller Teilnahme anderer, seinen Urheber ein langes Leben hindurch unablässig und lebhaft zu beschäftigen und zu anhaltender, unbelohnter Arbeit anzuspornen vermag, eben hieran ein Zeugnis für seinen Wert und seine Wahrheit. Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr niemanden zu gefallen; oder aber, mit den andern das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden. Demgemäß nun aber wurde das Schicksal meiner Philosophie das Widerspiel dessen, welches die Hegelei hatte, so ganz und gar, daß man beide als die Kehrseite desselben Blattes ansehn kann, der Beschaffenheit beider Philosophien gemäß. Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geist, ja ohne Menschenverstand, dazu noch im Gewand des ekelhaftesten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyierte und privilegierte Kathederphilosophie, folglich ein Unsinn, der seinen Mann nährte. Meine, zur selben Zeit mit ihr auftretende Philosophie hatte zwar alle Eigenschaften, welche jener abgingen: allein sie war keinen höhern Zwecken gemäß zugeschnitten, bei den damaligen Zeitläuften für das Katheder gar nicht geeignet und also, wie man spricht, nichts damit zu machen. Da folgte es, wie Tag auf Nacht, daß die Hegelei die Fahne wurde, der alles zulief, meine Philosophie hingegen weder Beifall noch Anhänger fand, vielmehr, mit übereinstimmender Absichtlichkeit, gänzlich ignoriert, vertuscht, wo möglich erstickt wurde; weil durch ihre Gegenwart jenes so erkleckliche Spiel gestört worden wäre, wie Schattenspiel an der Wand durch hereinfallendes Tageslicht. Demgemäß nun also wurde ich die eiserne Maske, oder, wie der edle Dorguth sagt, der Kaspar Hauser der Philosophieprofessoren: abgesperrt von Luft und Licht, damit mich keiner sehe und meine angeborenen Ansprüche nicht zur Geltung gelangen könnten. Jetzt aber ist der von den Philosophieprofessoren totgeschwiegene Mann wieder auferstanden, zur großen Bestürzung der Philosophieprofessoren, die gar nicht wissen, welches Gesicht sie jetzt aufsetzen sollen.

Ueber die Universitätsphilosophie.

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.
Plato, De rep. VII.

Daß die Philosophie auf Universitäten gelehrt wird, ist ihr allerdings auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen; wodurch stets von neuem ihr Dasein in Erinnerung gebracht und bemerklich wird. Der Hauptgewinn hieraus wird aber sein, daß mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studio auferweckt wird. Inzwischen muß man zugeben, daß der zu ihr Befähigte und eben daher ihrer Bedürftige sie auch wohl auf andern Wegen antreffen und kennen lernen würde. Denn was sich liebt und für einander geboren ist, findet sich leicht zusammen: verwandte Seelen grüßen sich schon aus der Ferne. Einen solchen nämlich wird jedes Buch irgend eines echten Philosophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirksamer anregen, als der Vortrag eines Kathederphilosophen, wie ihn der Tag gibt, es vermag. Auch sollte auf den Gymnasien der Plato fleißig gelesen werden, als welcher das wirksamste Erregungsmittel des philosophischen Geistes ist. Ueberhaupt bin ich allmählich der Meinung geworden, daß der erwähnte Nutzen der Kathederphilosophie von dem Nachteil überwogen werde, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung, oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und der Menschheit bringt.

Zuvörderst nämlich wird eine Regierung nicht Leute besolden, um dem, was sie durch tausend von ihr angestellte Priester, oder Religionslehrer, von allen Kanzeln verkünden

läßt, direkt, oder auch nur indirekt, zu widersprechen; da dergleichen, in dem Maße, als es wirkte, jene erstere Veranstaltung unwirksam machen müßte. Denn bekanntlich heben Urteile einander nicht allein durch den kontradiktorischen, sondern auch durch den bloß konträren Gegensatz auf: z. B. dem Urteil „die Rose ist rot" widerspricht nicht allein dieses „sie ist nicht rot"; sondern auch schon dieses „sie ist gelb", als welches hierin ebensoviel, ja, mehr leistet. Daher der Grundsatz improbant secus docentes. Durch diesen Umstand geraten aber die Universitätsphilosophen in eine ganz eigentümliche Lage, deren öffentliches Geheimnis hier einmal Worte finden mag. In allen andern Wissenschaften nämlich haben die Professoren derselben bloß die Verpflichtung, nach Kräften und Möglichkeit, zu lehren was wahr und richtig ist. Ganz allein bei den Professoren der Philosophie ist die Sache cum grano salis zu verstehn. Hier nämlich hat es mit derselben ein eigenes Bewandtnis, welches darauf beruht, daß das Problem ihrer Wissenschaft dasselbe ist, worüber auch die Religion, in ihrer Weise, Aufschluß erteilt; deshalb ich diese als die Metaphysik des Volkes bezeichnet habe. Demnach nun sollen zwar auch die Professoren der Philosophie allerdings lehren was wahr und richtig ist: aber eben dieses muß im Grunde und im wesentlichen dasselbe sein, was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig ist. Hieraus entsprang jener naive, schon in meiner Kritik der Kantischen Philosophie angezogene Ausspruch eines ganz reputierlichen Philosophieprofessors, im Jahre 1840: „Leugnet eine Philosophie die Grundideen des Christentums; so ist sie entweder falsch, oder, *wenn auch wahr, doch unbrauchbar*". Man sieht daraus, daß in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine sekundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufstehn muß, einer andern Eigenschaft Platz zu machen. — Dies also unterscheidet auf den Universitäten die Philosophie von allen andern daselbst kathedersässigen Wissenschaften.

Infolge hievon wird, solange die Kirche besteht, auf den Universitäten stets nur eine solche Philosophie gelehrt werden dürfen, welche, mit durchgängiger Rücksicht auf die Landesreligion abgefaßt, dieser im wesentlichen parallel läuft und daher stets, — allenfalls kraus figuriert, seltsam verbrämt und dadurch schwer verständlich gemacht, — doch im

Grunde und in der Hauptsache nichts anderes, als eine Paraphrase und Apologie der Landesreligion ist. Den unter diesen Beschränkungen Lehrenden bleibt sonach nichts anderes übrig, als nach neuen Wendungen und Formen zu suchen, unter welchen sie den in abstrakte Ausdrücke verkleideten und dadurch fade gemachten Inhalt der Landesreligion aufstellen, der alsdann Philosophie heißt. Will jedoch einer oder der andre außerdem noch etwas thun; so wird er entweder in benachbarte Fächer divagieren, oder seine Zuflucht zu allerlei unschuldigen Pößchen nehmen, wie etwan schwierige analytische Rechnungen über das Aequilibrium der Vorstellungen im menschlichen Kopfe auszuführen, und ähnliche Späße. Inzwischen bleiben die solchermaßen beschränkten Universitätsphilosophen bei der Sache ganz wohlgemut; weil ihr eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich, nebst Weib und Kind, zu erwerben, auch ein gewisses Ansehn vor den Leuten zu genießen; hingegen das tiefbewegte Gemüt eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm, so rätselhaften wie mißlichen Dasein liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt wird; wenn nicht etwan gar der damit Behaftete, sollte er ihnen je vorkommen, ihnen als von Monomanie besessen erscheint. Denn daß es mit der Philosophie so recht eigentlicher, bitterer Ernst sein könne, läßt wohl, in der Regel, kein Mensch sich weniger träumen, als ein Docent derselben; gleichwie der ungläubigste Christ der Papst zu sein pflegt. Daher gehört es denn auch zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie gewesen wäre*). Daß gerade *Kant* diesen Ausnahmsfall darstellt, habe ich, nebst den Gründen und Folgen der Sache, im zweiten Bande meines Hauptwerkes, K. 17, S. 162 (3. Aufl., S. 179), bereits erörtert. Uebrigens liefert zu der oben

---

*) Es ist ganz natürlich, daß, je mehr von einem Professor Gottseligkeit gefordert wird, desto weniger Gelehrsamkeit; — eben wie zu Altensteins Zeit es genug war, daß einer sich zum Hegelschen Unsinn bekannte. Seitdem aber bei Besetzung der Professuren die Gelehrsamkeit durch die Gottseligkeit ersetzt werden kann, übernehmen die Herren sich nicht mit ersterer. — Die *Tartüffes* sollten sich lieber menagieren und sich fragen: „Wer wird uns glauben, daß wir das glauben?“ — — Daß *die Herren* Professoren sind, geht die an, die sie dazu gemacht haben: ich kenne sie bloß als schlechte Schriftsteller, deren Einfluß ich entgegenarbeite. — Ich habe die *Wahrheit* gesucht, und nicht eine Professur: hierauf beruht, im letzten Grunde, der Unterschied zwischen mir und den sogenannten Nachkantischen Philosophen. Man wird dies, mit der Zeit, mehr und mehr erkennen.

aufgedeckten konditionellen Existenz aller Universitätsphilosophie einen Beleg das ganze Schicksal Fichtes; wenn auch dieser im Grunde ein bloßer Sophist, kein wirklicher Philosoph war. Er hatte es nämlich gewagt, in seinem Philosophieren die Lehren der Landesreligion außer acht zu lassen; wovon die Folge seine Kassation war, und zudem noch, daß der Pöbel ihn insultierte. Auch hat die Strafe bei ihm angeschlagen, indem, nach seiner spätern Anstellung in Berlin, das absolute Ich sich ganz gehorsamst in den lieben Gott verwandelt hat und die ganze Lehre überhaupt einen überaus christlichen Anstrich erhielt; wovon besonders die „Anweisung zum seligen Leben" zeugt. Bemerkenswert ist bei seinem Falle noch der Umstand, daß man ihm zum Hauptvergehn den Satz, Gott sei nichts anderes, als eben die moralische Weltordnung selbst, anrechnete; während solcher doch nur wenig verschieden ist vom Ausspruch des Evangelisten Johannes: Gott ist die Liebe*).

Es ist demnach leicht abzusehn, daß, unter solchen Umständen, die Kathederphilosophie nicht wohl umhin kann, es zu machen

„Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt."

Das Bedenkliche bei der Sache ist auch bloß die doch einzuräumende Möglichkeit, daß die letzte dem Menschen erreichbare Einsicht in die Natur der Dinge, in sein eigenes Wesen und das der Welt nicht gerade zusammenträfe mit den Lehren, welche teils dem ehemaligen Völkchen der Juden eröffnet worden, teils vor 1800 Jahren in Jerusalem aufgetreten sind. Dieses Bedenken auf einmal niederzuschlagen, erfand der Philosophieprofessor Hegel den Ausdruck „absolute Religion", mit dem er denn auch seinen Zweck erreichte; da er sein Publikum gekannt hat: auch ist sie für

*) Das gleiche Schicksal hat 1853 der Privatdocent Fischer in Heidelberg gehabt, als welchem sein Jus legendi entzogen wurde, weil er Pantheismus lehrte. Also die Losung ist: „Friß deinen Pudding, Sklav, und gib jüdische Mythologie für Philosophie aus!" — Der Spaß bei der Sache aber ist, daß diese Leute sich Philosophen nennen, als solche auch über mich urteilen, und zwar mit der Miene der Superiorität gegen mich vornehm thun, ja, vierzig Jahre lang gar nicht würdigten auf mich herabzusehn, mich keiner Beachtung wert haltend. — Der Staat muß aber auch die Seinen schützen und sollte daher ein Gesetz geben, welches verböte, sich über die Philosophieprofessoren lustig zu machen.

die Kathederphilosophie wirklich und recht eigentlich absolut, d. h. eine solche, die absolut und schlechterdings wahr sein soll und muß, sonst — — — — —! — Andere wieder, von diesen Wahrheitsforschern, schmelzen Philosophie und Religion zu einem Kentauren zusammen, den sie Religionsphilosophie nennen; pflegen auch zu lehren, Religion und Philosophie seien eigentlich dasselbe; — welcher Satz jedoch nur in dem Sinne wahr zu sein scheint, in welchem Franz I., in Beziehung auf Karl V., sehr versöhnlich gesagt haben soll: „Was mein Bruder Karl will, das will ich auch,“ — nämlich Mailand. Wieder andere machen nicht so viele Umstände, sondern reden geradezu von einer christlichen Philosophie; — welches ungefähr so herauskommt, wie wenn man von einer christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade sein ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta sind zudem der Philosophie offenbar unanständig, da sie sich für den Versuch der Vernunft gibt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auktorität das Problem des Daseins zu lösen. Als eine Wissenschaft hat sie es durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß; sondern bloß damit, was sich wissen läßt. Sollte dieses nun auch als etwas ganz anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat; so würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt sein: denn dafür ist er Glaube, daß er enthält was man nicht wissen kann. Könnte man dasselbe auch wissen; so würde der Glaube als ganz unnütz und selbst lächerlich dastehn; etwan wie wenn über Gegenstände der Mathematik noch eine Glaubenslehre aufgestellt würde. Ist man aber etwan überzeugt, daß die ganze und volle Wahrheit in der Landesreligion enthalten und ausgesprochen sei; nun, so halte man sich daran und begebe sich alles Philosophierens. Aber man wolle nicht scheinen was man nicht ist. Das Vorgeben unbefangener Wahrheitsforschung, mit dem Entschluß, die Landesreligion zum Resultat, ja zum Maßstabe und zur Kontrolle derselben zu machen, ist unerträglich, und eine solche, an die Landesreligion, wie der Kettenhund an die Mauer, gebundene Philosophie ist nur das ärgerliche Zerrbild der höchsten und edelsten Bestrebung der Menschheit. Inzwischen ist gerade ein Hauptabsatzartikel der Universitätsphilosophen eben jene, oben als Kentaur bezeichnete Religionsphilosophie, die eigentlich auf eine Art Gnosis hinausläuft,

auch wohl auf ein Philosophieren unter gewissen beliebten Voraussetzungen, die durchaus nicht erhärtet werden. Auch Programmentitel, wie De verae philosophiae erga religionem pietate, eine passende Inschrift auf so einen philosophischen Schafstall, bezeichnen recht deutlich die Tendenz und die Motive der Kathederphilosophie. Zwar nehmen diese zahmen Philosophen bisweilen einen Anlauf, der gefährlich aussieht; allein man kann die Sache mit Ruhe abwarten, überzeugt, daß sie doch bei dem ein für allemal gesteckten Ziele anlangen werden. Ja, bisweilen fühlt man sich versucht zu glauben, daß sie ihre ernstlich gemeinten philosophischen Forschungen schon vor ihrem zwölften Jahre abgethan und bereits damals ihre Ansicht vom Wesen der Welt, und was dem anhängt, auf immer festgestellt hätten; weil sie, nach allen philosophischen Diskussionen und halsbrechenden Abwegen, unter verwegenen Führern, doch immer wieder bei dem anlangen, was uns in jenem Alter plausibel gemacht zu werden pflegt, und es sogar als Kriterium der Wahrheit zu nehmen scheinen. Alle die heterodoxen philosophischen Lehren, mit welchen sie dazwischen, im Laufe ihres Lebens, sich haben beschäftigen müssen, scheinen ihnen nur dazusein, um widerlegt zu werden und dadurch jene ersteren desto fester zu etablieren. Man muß sogar es bewundern, wie sie, mit so vielen argen Ketzereien ihr Leben zubringend, doch ihre innere philosophische Unschuld so rein zu bewahren gewußt haben.

Wem, nach diesem allen, noch ein Zweifel über Geist und Zweck der Universitätsphilosophie bliebe, der betrachte das Schicksal der Hegelschen Afterweisheit. Hat es ihr etwan geschadet, daß ihr Grundgedanken der absurdeste Einfall, daß er eine auf den Kopf gestellte Welt, eine philosophische Hanswurstiade*) war und ihr Inhalt der hohlste, sinnleerste Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, und daß ihr Vortrag, in den Werken des Urhebers selbst, der widerwärtigste und unsinnigste Gallimathias ist, ja, an die Deliramente der Tollhäusler erinnert? O nein, nicht im mindesten! Vielmehr hat sie dabei, zwanzig Jahre hindurch, als die glänzendste Kathederphilosophie, die je Gehalt und Honorar einbrachte, floriert und ist fett ge-

---

*) Siehe meine Kritik der Kantischen Philosophie, 2. Auflage, S. 572. (3. Auflage, S. 603.)

worden, ist nämlich in ganz Deutschland, durch Hunderte von Büchern, als der endlich erreichte Gipfel menschlicher Weisheit und als die Philosophie der Philosophien verkündet, ja, in den Himmel erhoben worden: Studenten wurden darauf examiniert und Professoren darauf angestellt; wer nicht mitwollte, wurde von dem dreist gemachten Repetenten ihres so lenksamen, wie geistlosen Urhebers für einen „Narren auf eigene Hand" erklärt, und sogar die wenigen, welche eine schwache Opposition gegen diesen Unfug wagten, traten mit derselben nur schüchtern, unter Anerkennung des „großen Geistes und überschwenglichen Genies" — jenes abgeschmackten Philosophasters auf. Den Beleg zu dem hier Gesagten gibt die gesamte Litteratur des saubern Treibens, welche, als nunmehr geschlossene Akten, hingeht, durch den Vorhof höhnisch lachender Nachbarn, zu jenem Richterstuhle, wo wir uns wiedersehn, zum Tribunal der Nachwelt, welches, unter andern Implementen, auch eine Schandglocke führt, die sogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann. — Was nun aber ist es denn endlich gewesen, das jener Gloria ein so plötzliches Ende gemacht, den Sturz der Bestia triunfante herbeigezogen und die ganze große Armee ihrer Söldner und Gimpel zerstreut hat, bis auf einige Ueberbleibsel, die noch als Nachzügler und Marodeurs, unter der Fahne der „Halleschen Jahrbücher" zusammengerottet, ein Weilchen ihr Unwesen, zum öffentlichen Skandal, treiben durften, und ein paar armselige Pinsel, die was man ihnen in den Jünglingsjahren aufgebunden noch heute glauben und damit hausieren gehn? — Nichts anderes, als daß einer den boshaften Einfall gehabt hat, nachzuweisen, daß das eine Universitätsphilosophie sei, die bloß scheinbar und nur den Worten nach, nicht aber wirklich und im eigentlichen Sinne mit der Landesreligion übereinstimme. An und für sich war dieser Vorwurf gerecht; denn dies hat nachher der Neukatholizismus bewiesen. Der Deutsch- oder Neukatholizismus ist nämlich nichts anderes, als popularisierte Hegelei. Wie diese, läßt er die Welt unerklärt, sie steht da, ohne weitere Auskunft. Bloß erhält sie den Namen Gott, und die Menschheit den Namen Christus. Beide sind „Selbstzweck", d. h. sind eben da, sich's wohlsein zu lassen, solange das kurze Leben währt. Gaudeamus igitur! Und die Hegelsche Apotheose des Staats wird bis zum Kommunismus weitergeführt. Eine sehr

gründliche Darstellung des Neukatholizismus in diesem Sinn liefert: F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung neuerer Zeit, Bd. 3, 1856.

Aber daß ein solcher Vorwurf die Achillesferse eines herrschenden philosophischen Systems sein konnte, zeigt uns

„welch eine Qualität
Den Ausschlag gibt, den Mann erhöht,"

oder was das eigentliche Kriterium der Wahrheit und Geltungsfähigkeit einer Philosophie auf deutschen Universitäten sei und worauf es dabei ankomme; außerdem ja ein derartiger Angriff, auch abgesehn von der Verächtlichkeit jeder Verketzerung, hätte ganz kurz mit ουδεν προς Διονυσον abgefertigt werden müssen.

Wer zu derselben Einsicht noch fernerer Belege bedarf, betrachte das Nachspiel zu der großen Hegel-Farce, nämlich die gleich dadurch folgende, so überaus zeitmäßige Konversion des Herrn v. Schelling vom Spinozismus zum Bigottismus und seine darauf folgende Versetzung von München nach Berlin, unter Trompetenstößen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe dahin den persönlichen Gott, nach welchem so großes Begehr war, in der Tasche mit; worauf denn der Zudrang der Studenten so groß wurde, daß sie sogar durch die Fenster in den Hörsaal stiegen; dann, am Ende des Kurses, das Groß-Mannsdiplom, welches eine Anzahl Professoren der Universität, die seine Zuhörer gewesen, ihm unterthänigst überbrachten, und überhaupt die ganze höchst glänzende und nicht weniger lukrative Rolle desselben in Berlin, die er ohne Erröten durchgespielt hat; und das im hohen Alter, wo die Sorge um das Andenken, das man hinterläßt, in edleren Naturen jede andere überwiegt. Man könnte bei so etwas ordentlich wehmütig werden; ja man könnte beinahe meinen, die Philosophieprofessoren selbst müßten dabei erröten: doch das ist Schwärmerei. Wem nun aber nach Betrachtung einer solchen Konsummation nicht die Augen aufgehn über die Kathederphilosophie und ihre Helden, dem ist nicht zu helfen.

Inzwischen verlangt die Billigkeit, daß man die Universitätsphilosophie nicht bloß, wie hier geschehn, aus dem Standpunkte des angeblichen, sondern auch aus dem des

wahren und eigentlichen Zweckes derselben beurteile. Dieser nämlich läuft darauf hinaus, daß die künftigen Referendarien, Advokaten, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innersten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Absichten, die der Staat und seine Regierung mit ihnen haben, angemessen ist. Dagegen habe ich nichts einzuwenden, bescheide mich also in dieser Hinsicht. Denn über die Notwendigkeit, oder Entbehrlichkeit eines solchen Staatsmittels zu urteilen, halte ich mich nicht für kompetent; sondern stelle es denen anheim, welche die schwere Aufgabe haben, Menschen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach, grenzenlos egoistischen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidischen, boshaften und dabei sehr beschränkten und querköpfigen Geschlechtes, Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten und die wenigen, denen irgend ein Besitz zu teil geworden, zu schützen gegen die Unzahl derer, welche nichts, als ihre Körperkräfte haben. Die Aufgabe ist so schwer, daß ich mich wahrlich nicht vermesse, über die dabei anzuwendenden Mittel mit ihnen zu rechten. Denn „ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' fürs Römsche Reich zu sorgen," — ist stets mein Wahlspruch gewesen. Diese Staatszwecke der Universitätsphilosophie waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften. Denn ihr war der Staat „der absolut vollendete ethische Organismus", und sie ließ den ganzen Zweck des menschlichen Daseins im Staat aufgehn. Konnte es eine bessere Zurichtung für künftige Referendarien und demnächst Staatsbeamte geben, als diese, infolge welcher ihr ganzes Wesen und Sein, mit Leib und Seele, völlig dem Staat verfiel, wie das der Biene dem Bienenstock, und sie auf nichts anderes, weder in dieser, noch in einer andern Welt hinzuarbeiten hatten, als daß sie taugliche Räder würden, mitzuwirken, um die große Staatsmaschine, ultimus finis bonorum, im Gange zu erhalten? Der Referendar und der Mensch war danach eins und dasselbe. Es war eine rechte Apotheose der Philisterei.

Aber ein anderes bleibt das Verhältnis einer solchen Universitätsphilosophie zum Staat, und ein anderes ihr Verhältnis zur Philosophie selbst und an sich, welche, in dieser Beziehung als die reine Philosophie, von jener, als der angewandten, unterschieden werden könnte. Diese

nämlich kennt keinen andern Zweck als die Wahrheit, und da möchte sich ergeben, daß jeder andere, mittelst ihrer angestrebte, diesem verderblich wird. Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht, am stärksten aber, wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. Diese nämlich, als auf die große Masse des Menschengeschlechts berechnet und derselben angemessen, kann bloß allegorische Wahrheit enthalten, welche sie jedoch als sensu proprio wahr geltend zu machen hat. Dadurch nun aber wird, bei immer weiterer Verbreitung jeder Art historischer, physikalischer, und sogar philosophischer Kenntnisse, die Anzahl der Menschen, denen sie nicht mehr genügen kann, immer größer, und diese wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio dringen. Was aber kann alsdann, dieser Anforderung gegenüber, eine solche nervis alienis mobile Kathederpuppe leisten? Wie weit wird man da noch reichen mit der oktroyierten Rockenphilosophie, oder mit hohlen Wortgebäuden, mit nichtssagenden, oder selbst die gemeinsten und faßlichsten Wahrheiten durch Wortschwall verundeutlichenden Floskeln, oder gar mit hegelischem absolutem Nonsens? — Und nun noch andrerseits, wenn dann auch wirklich der redliche Johannes aus der Wüste käme, der, in Felle gekleidet und von Heuschrecken genährt, von all dem Unwesen unberührt geblieben, unterweilen, mit reinem Herzen und ganzem Ernst, der Forschung nach Wahrheit obgelegen hätte und deren Früchte jetzt anböte; welchen Empfang hätte er zu gewärtigen von jenen zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist primum vivere, deinde philosophari, die demgemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen, mithin Verdienste nur existieren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen. Sie haben nämlich die Aufmerksamkeit des ohnehin kleinen, sich mit Philosophie befassenden Publikums am Leitseil; da dasselbe auf Sachen, die nicht, wie die poetischen Produktionen, Ergötzung, sondern Belehrung, und zwar pekuniär unfruchtbare Belehrung, verheißen, seine Zeit, Mühe und Anstrengung wahrlich nicht verwenden wird,

ohne vorher volle Versicherung darüber zu haben, daß solche auch reichlich belohnt werden. Diese nun erwartet es, seinem angeerbten Glauben, daß wer von einer Sache lebt, es auch sei, der sie versteht, zufolge, von den Männern des Fachs, welche denn auch, auf Kathedern und in Kompendien, Journalen und Litteraturzeitungen sich mit Zuversicht als die eigentlichen Meister der Sache gerieren: von diesen demnach läßt es sich das Beachtenswerte und sein Gegenteil vorschmecken und aussuchen. — O, wie wird es dir da ergehn, mein armer Johannes aus der Wüste, wenn, wie zu erwarten steht, was du bringst nicht der stillschweigenden Konvention der Herren von der lukrativen Philosophie gemäß abgefaßt ist! Sie werden dich ansehn als einen, der den Geist des Spieles nicht gefaßt hat und dadurch es ihnen allen zu verderben droht; mithin als ihren gemeinsamen Feind und Widersacher. Wäre was du bringst nun auch das größte Meisterstück des menschlichen Geistes; vor ihren Augen könnte es doch nimmermehr Gnade finden. Denn es wäre ja nicht ad normam conventionis abgefaßt, folglich nicht derart, daß sie es zum Gegenstand ihres Kathedervortrages machen könnten, um nun auch davon zu leben. Einem Philosophieprofessor fällt es gar nicht ein, ein auftretendes neues System darauf zu prüfen, ob es wahr sei, sondern er prüft es sogleich nur darauf, ob es mit den Lehren der Landesreligion, den Absichten der Regierung und den herrschenden Ansichten der Zeit in Einklang zu bringen sei. Danach entscheidet er über dessen Schicksal. Wenn es aber dennoch durchdränge, wenn es, als belehrend und Aufschlüsse enthaltend, die Aufmerksamkeit des Publikums erregte und von diesem des Studiums wert befunden würde; so müßte es ja in demselben Maße die kathederfähige Philosophie um eben jene Aufmerksamkeit, ja, um ihren Kredit, und, was noch schlimmer ist, um ihren Absatz bringen. Dì meliora! Daher darf dergleichen nicht aufkommen, und müssen hiegegen alle für einen Mann stehn. Die Methode und Taktik hiezu gibt ein glücklicher Instinkt, wie er jedem Wesen zu seiner Selbsterhaltung verliehen ist, bald an die Hand. Nämlich das Bestreiten und Widerlegen einer, der Norma conventionis zuwiderlaufenden Philosophie ist oft, zumal wo man wohl gar Verdienste und gewisse, nicht durch das Professordiplom erteilbare Eigenschaften wittert, eine bedenkliche Sache, an die

man, im letzteren Falle, sich gar nicht wagen darf, indem dadurch die Werke, deren Unterdrückung indiziert ist, Notorietät erhalten und die Neugierigen hinzulaufen würden, alsdann aber höchst unangenehme Vergleichungen angestellt werden könnten und der Ausgang mißlich sein dürfte. Hingegen einhellig, als Brüder gleichen Sinnes, wie gleichen Vermögens, eine solche ungelegene Leistung als non avenue betrachten; mit der unbefangensten Miene das Bedeutendeste als ganz unbedeutend, das tief Durchdachte und für die Jahrhunderte Vorhandene als nicht der Rede wert aufnehmen, um so es zu ersticken; hämisch die Lippen zusammenbeißen und dazu schweigen, schweigen mit jenem schon vom alten Seneca denunzierten Silentium, quod livor indixerit (ep. 79); und unterweilen nur desto lauter über die abortiven Geisteskinder und Mißgeburten der Genossenschaft krähen, in dem beruhigenden Bewußtsein, daß ja das, wovon keiner weiß, so gut wie nicht vorhanden ist, und daß die Sachen in der Welt für das gelten, was sie scheinen und heißen, nicht für das, was sie sind; — dies ist die sicherste und gefahrloseste Methode gegen Verdienste, welche ich demnach allen Flachköpfen, die ihren Unterhalt durch Dinge suchen, zu denen höhere Begabtheit gehört, bestens empfohlen haben wollte, ohne jedoch mich auch für die spätern Folgen derselben zu verbürgen.

Jedoch sollen hier keineswegs, als über ein inauditum nefas, die Götter angerufen werden: ist doch dies alles nur eine Scene des Schauspiels, welches wir zu allen Zeiten, in allen Künsten und Wissenschaften, vor Augen haben, nämlich den alten Kampf derer, die für die Sache leben, mit denen, die von ihr leben, oder derer, die es sind, mit denen, die es vorstellen. Den einen ist sie der Zweck, zu welchem ihr das Leben das bloße Mittel ist; den andern das Mittel, ja die lästige Bedingung zum Leben, zum Wohlsein, zum Genuß, zum Familienglück, als in welchen allein ihr wahrer Ernst liegt; weil hier die Grenze ihrer Wirkungssphäre von der Natur gezogen ist. Wer dies exemplifiziert sehen und näher kennen lernen will, studiere Litterargeschichte und lese die Biographien großer Meister in jeder Art und Kunst. Da wird er sehn, daß es zu allen Zeiten so gewesen ist, und begreifen, daß es auch so bleiben wird. In der Vergangenheit erkennt es jeder; fast keiner in der Gegenwart. Die glänzenden Blätter der Litterar-

geschichte sind, beinahe durchgängig, zugleich die tragischen. In allen Fächern bringen sie uns vor Augen, wie, in der Regel, das Verdienst hat warten müssen, bis die Narren ausgenarrt hatten, das Gelag zu Ende und alles zu Bette gegangen war: dann erhob es sich, wie ein Gespenst aus tiefer Nacht, um seinen, ihm vorenthaltenen Ehrenplatz doch endlich noch als Schatten einzunehmen.

Wir inzwischen haben es hier allein mit der Philosophie und ihren Vertretern zu thun. Da finden wir nun zunächst, daß von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philosophie gewesen sind, und verhältnismäßig noch wenigere Professoren der Philosophie Philosophen; daher man sagen könnte, daß, wie die idioelektrischen Körper keine Leiter der Elektrizität sind, so die Philosophen keine Professoren der Philosophie. In der That steht dem Selbstdenker diese Bestellung beinahe mehr im Wege, als jede andere. Denn das philosophische Katheder ist gewissermaßen ein öffentlicher Beichtstuhl, wo man coram populo sein Glaubensbekenntnis ablegt. Sodann ist der wirklichen Erlangung gründlicher, oder gar tiefer Einsichten, also dem wahren Weisewerden, fast nichts so hinderlich, wie der beständige Zwang, weise zu scheinen, das Auskramen vorgeblicher Erkenntnisse, vor den lernbegierigen Schülern, und das Antworten-bereit-haben auf alle ersinnlichen Fragen. Das schlimmste aber ist, daß einen Mann in solcher Lage, bei jedem Gedanken, der etwan noch in ihm aufsteigt, schon die Sorge beschleicht, wie solcher zu den Absichten hoher Vorgesetzter passen würde: dies paralysiert sein Denken so sehr, daß schon die Gedanken selbst nicht mehr aufzusteigen wagen. Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich. Ueber die Exceptio, quae firmat regulam, daß Kant ein Professor gewesen, habe ich schon oben das Nötige erwähnt, und füge nur hinzu, daß auch Kants Philosophie eine großartigere, entschiedenere, reinere und schönere geworden sein würde, wenn er nicht jene Professur bekleidet hätte; obwohl er, sehr weise, den Philosophen möglichst vom Professor gesondert hielt, indem er seine eigene Lehre nicht auf dem Katheder vortrug. (Siehe Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 148.)

Sehe ich nun aber auf die, in dem halben Jahrhundert, welches seit Kants Wirksamkeit verstrichen ist, auftretenden, angeblichen Philosophen zurück; so erblicke ich leider keinen,

dem ich nachrühmen könnte, sein wahrer und ganzer Ernst sei die Erforschung der Wahrheit gewesen: vielmehr finde ich sie alle, wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtsein, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effektmachen, Imponieren, ja Mystifizieren bedacht und eifrig bemüht, den Beifall der Vorgesetzten und nächstdem der Studenten zu erlangen; wobei der letzte Zweck immer bleibt, den Ertrag der Sache, mit Weib und Kind, behaglich zu verschmausen. So ist es aber auch eigentlich der menschlichen Natur gemäß, welche, wie jede tierische Natur, als unmittelbare Zwecke nur Essen, Trinken und Pflege der Brut kennt, dazu aber, als ihre besondere Apanage, nur noch die Sucht zu glänzen und zu scheinen erhalten hat. Hingegen ist zu wirklichen und echten Leistungen in der Philosophie, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjektiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objektives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben dieserhalb sehr treffend excentrisch genannt, mitunter wohl auch als Donquixotisch verspottet wird. Aber schon Aristoteles hat es gesagt: ου χρη δε, κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπον οντα, ουδε θνητα τον θνητον, αλλ', εφ' όσον ενδεχεται, αθανατιζειν, και παντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των εν αύτῳ. (Neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, quum simus homines; neque mortalia, quum mortales; sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut ei nostri parti, quae in nobis est optima, convenienter vivamus. (Eth. Nic. X, 7.) Eine solche Geistesrichtung ist allerdings eine höchst seltene Anomalie, deren Früchte jedoch, eben deswegen, im Laufe der Zeit, der ganzen Menschheit zu gute kommen; da sie glücklicherweise von der Gattung sind, die sich aufbewahren läßt. Näher: man kann die Denker einteilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch andern; so daß von dem, was Seneca in moralischer Hinsicht behauptet, alteri vivas oportet, si

vis tibi vivere (ep. 48), in intellektualer das Umgekehrte gilt: tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris. Dies aber ist gerade die seltene, durch keinen Vorsatz und guten Willen zu erzwingende Anomalie, ohne welche jedoch, in der Philosophie, kein wirklicher Fortschritt möglich ist. Denn für andere, oder überhaupt für mittelbare Zwecke, gerät nimmermehr ein Kopf in die höchste, dazu eben erforderte, Anspannung, als welche gerade das Vergessen seiner selbst und aller Zwecke verlangt; sondern da bleibt es beim Schein und Vorgeben der Sache. Da werden zwar allenfalls einige vorgefundene Begriffe auf mancherlei Weise kombiniert und so gleichsam ein Kartenhäuserbau damit vorgenommen: aber nichts Neues und Echtes kommt dadurch in die Welt. Nun nehme man noch hinzu, daß Leute, denen das eigene Wohl der wahre Zweck, das Denken nur Mittel dazu ist, stets die temporären Bedürfnisse und Neigungen der Zeitgenossen, die Absichten der Befehlenden u. dgl. m. im Auge behalten müssen. Dabei läßt sich nicht nach der Wahrheit zielen, die, selbst bei redlich auf sie gerichtetem Blicke, unendlich schwer zu treffen ist.

Ueberhaupt aber, wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, — die vermutlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszuteilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht sein will. Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen: das Unternehmen führt zur Heuchelei, zur Augendienerei, zur Achselträgerei. Da kann es geschehn, daß aus einem Priester der Wahrheit, ein Verfechter des Truges wird, der eifrig lehrt was er selbst nicht glaubt, dabei der vertrauensvollen Jugend die Zeit und den Kopf verdirbt, auch wohl gar, mit Verleugnung alles litterarischen Gewissens zum Präkonen einflußreicher Pfuscher, z. B. frömmelnder Strohköpfe, sich hergibt; oder auch, daß er, weil vom Staat und zu Staatszwecken besoldet, nun den Staat zu apotheosieren, ihn zum Gipfelpunkt alles menschlichen Strebens und aller Dinge zu machen sich angelegen sein läßt, und dadurch nicht nur den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft, sondern am

Ende, wie z. B. Hegel, zu der empörenden Lehre gelangt, daß die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe, — etwan wie die der Biene im Bienenstock; wodurch das hohe Ziel unsers Daseins den Augen ganz entrückt wird.

Daß die Philosophie sich nicht zum Brotgewerbe eigne, hat schon Plato in seinen Schilderungen der Sophisten, die er dem Sokrates gegenüberstellt, dargethan, am allerergötzlichsten aber im Eingang des Protagoras das Treiben und den Succeß dieser Leute mit unübertrefflicher Komik geschildert. Das Gelderdienen mit der Philosophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältnis der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegeben haben und den bezahlten Freudenmädchen. So sagt z. B. Sokrates (Xenoph. Memorab. L. I, c. 6, § 13): Ὦ Ἀντιφων, παρ' ἡμιν νομιζεται την ὡραν και την σοφιαν ὁμοιως μεν καλον, ὁμοιως δε αἰσχρον διατιθεσθαι εἰναι· την τε γαρ ὡραν, ἐαν μεν τις ἀργυριου πωλῃ τῳ βουλομενῳ, πορνον αὐτον ἀποκαλουσιν, ἐαν δε τις, ὁν ἀν γνῳ καλον τε κἀγαθον ἐραστην ὀντα, τουτον φιλον ἑαυτῳ ποιηται, σωφρονα νομιζομεν· και την σοφιαν ὡσαυτως τους μεν ἀργυριου τῳ βουλομενῳ πωλουντας σοφιστας ὡσπερ πορνους ἀποκαλουσιν, ὁστις δε ὁν ἀν γνῳ εὐφυα οντα διδασκων ὁ, τι ἀν ἐχῃ ἀραθον φιλον ποιειται, τουτον νομιζομεν, ἁ τῳ καλῳ κἀγαθῳ πολιτῃ προσηκει, ταυτα ποιειν. — Daß aus diesem Grunde Sokrates den Aristipp unter die Sophisten verwies und auch Aristoteles ihn dahin zählt, habe ich bereits in meinem Hauptwerk, Bd. 2, K. 17, S. 162 (3. Aufl. S. 179) nachgewiesen. Daß auch die Stoiker es so ansahen, berichtet Stobäos — των μεν αὐτο τουτο λεγοντων σοφιστευειν, το ἐπι μισθῳ μεταδιδοναι των της φιλοσοφιας δογματων· των δ' ὑποτοπησαντων ἐν τῳ σοφιστευειν περιεχεσθαι τι φαυλον, οἱονει λογους καπηλευειν, οὐ φαμενων δειν ἀπο παιδειας παρα των ἐπιτυχοντων χρηματιζεσθαι, καταδεεστερον γαρ εἰναι τον τροπον τουτον του χρηματισμου του της φιλοσοφιας ἀξιωματος. (S. Stob. Ecl. phys. et eth., ed. Heeren, part. sec. tom. pr. p. 226.) Auch der Jurist Ulpian zeigt eine hohe Meinung von den Philosophen; denn er nimmt sie von denen aus, die für liberale, (d. h. einem Freigeborenen anstehende) Dienstleistungen eine Entschädigung beanspruchen dürfen. Er sagt (Lex 1, § 4 Dig. de extraord. cognit., 50, 13): An et philosophi professorum numero sint? Et non putem,

non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet, mercenariam operam spernere. Die Meinung war in diesem Punkt so unerschütterlich, daß wir sie selbst noch unter den spätern Kaisern in voller Geltung finden; indem sogar noch beim Philostratos (Lib. I, c. 13) Apollonius von Tyana seinem Gegner Euphrates das την σοφιαν καπηλευειν (sapientiam cauponari) zum Hauptvorwurf macht, auch in seiner 51. Epistel eben diesem schreibt: επιτιμωσι σοι τινες, ώς ειληφοτι χρηματα παρα του βασιλεως· όπερ ουκ ατοπον, ει μη φαινοιο φιλοσοφιας ειληφεναι μισθον, και τοσαυτακις, και επι τοσουτον, και παρα του πεπιστευκοτος ειναι σε φιλοσοφον. (Reprehendunt te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis: quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem accepisse, et toties, et tam magnam, et ab illo, qui te philosophum esse putabat.) In Uebereinstimmung hiemit sagt er, in der 42. Epistel, von sich selbst, daß er nötigenfalls ein Almosen, aber nie, selbst nicht im Fall der Bedürftigkeit, einen Lohn für seine Philosophie annehmen würde. Εαν τις Απολλωνιῳ χρηματα διδω, και ὁ διδους αξιος νομιζηται, ληψεται δεομενος· φιλοσοφιας δε μισθον ου ληψεται, κ'αν δεηται. (Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus judicatus fuerit ab eo; si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem, ne si indigeat quidem, accipiet.) Diese uralte Ansicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philosophie gar viele Berührungspunkte mit dem menschlichen Leben, dem öffentlichen, wie dem der einzelnen, hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen bloße Parasiten der Philosophie werden: solche aber werden dem Wirken der echten Philosophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. Denn sobald es Erwerb gilt, kann es leicht dahin kommen, daß, wo der Vorteil es heischt, allerlei niedrige Mittel, Einverständnisse, Koalitionen u. s. w. angewandt werden, um, zu materiellen Zwecken, dem Falschen und Schlechten Eingang und Geltung zu verschaffen, wobei es notwendig wird, das entgegenstehende Wahre, Echte und Wertvolle zu unterdrücken. Solchen Künsten aber ist kein Mensch weniger gewachsen, als ein wirklicher Philosoph, der etwan mit seiner Sache unter das Treiben dieser Ge-

werbsleute geraten wäre. — Den schönen Künsten, selbst der Poesie, schadet es wenig, daß sie auch zum Erwerbe dienen: denn jedes ihrer Werke hat eine gesonderte Existenz für sich, und das Schlechte kann das Gute so wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet; es gibt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit; wie viele Musen, aber nur eine Minerva. Eben deshalb darf der Dichter getrost verschmähen, das Schlechte zu geißeln: aber der Philosoph kann in den Fall kommen, dies thun zu müssen. Denn das zur Geltung gelangte Schlechte stellt sich hier dem Guten geradezu feindlich entgegen, und das wuchernde Unkraut verdrängt die brauchbare Pflanze. Die Philosophie ist, ihrer Natur nach, exklusiv: sie begründet ja die Denkungsart des Zeitalters: daher duldet das herrschende System, wie die Söhne der Sultane, kein anderes neben sich. Dazu kommt, daß hier das Urteil höchst schwierig, ja, schon die Erlangung der Data zu demselben mühevoll ist. Wird hier, durch Kunstgriffe, das Falsche in Kurs gebracht und überall, als das Wahre und Echte, von belohnten Stentorstimmen ausgeschrieen; so wird der Geist der Zeit vergiftet, das Verderben ergreift alle Zweige der Litteratur, aller höhere Geistesaufschwung stockt, und dem wirklich Guten und Echten in jeder Art ist ein Bollwerk entgegengesetzt, das lange vorhält. Dies sind die Früchte der φιλοσοφια μισθοφορος. Man sehe, zur Erläuterung, den Unfug, der seit Kant mit der Philosophie getrieben und was dabei aus ihr geworden ist. Aber erst die wahre Geschichte der Hegelschen Charlatanerie und der Weg ihrer Verbreitung wird einst die rechte Illustration zu dem Gesagten liefern.

Diesem allen zufolge wird der, dem es nicht um Staatsphilosophie und Spaßphilosophie, sondern um Erkenntnis und daher um ernstlich gemeinte, folglich rücksichtslose Wahrheitsforschung zu thun ist, sie überall eher zu suchen haben, als auf den Universitäten, als wo ihre Schwester, die Philosophie ad normam conventionis, das Regiment führt und den Küchenzettel schreibt. Ja, ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu sein, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Professoren repräsentiert, aufträte. Sie ist eine Pflanze, die, wie die

Alpenrose und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pflege ausartet. Jene Repräsentanten der Philosophie im bürgerlichen Leben repräsentieren sie doch meistens nur so, wie der Schauspieler den König. Waren etwan die Sophisten, welche Sokrates so unermüdlich befehdete und die Plato zum Thema seines Spottes macht, etwas anderes, als Professoren der Philosophie und Rhetorik? Ja, ist es nicht eigentlich jene uralte Fehde, welche, seitdem nie ganz erloschen, noch heute von mir fortgeführt wird? Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun einmal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann sich damit nicht amalgamieren. — Allenfalls möchte es mit der Universitätsphilosophie noch hingehn, wenn die angestellten Lehrer derselben ihrem Beruf dadurch zu genügen dächten, daß sie, nach Weise der anderen Professoren, das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weitergäben, also das System des zuletzt dagewesenen wirklichen Philosophen ihren Zuhörern treu und genau auseinandersetzten und ihnen die Sachen kleinkauten: — Das ginge, sage ich, allenfalls, wenn sie dazu nur so viel Urteil, oder wenigstens Takt, mitbrächten, nicht bloße Sophisten, wie z. B. einen Fichte, einen Schelling, geschweige einen Hegel, auch für Philosophen zu halten. Allein nicht nur fehlt es in der Regel ihnen an besagten Eigenschaften, sondern sie sind in dem unglücklichen Wahne befangen, es gehöre zu ihrem Amte, daß auch sie selbst die Philosophen spielten und die Welt mit den Früchten ihres Tiefsinns beschenkten. Aus diesem Wahne gehen nun jene so kläglichen, wie zahlreichen Produktionen hervor, in welchen Alltagsköpfe, ja mitunter solche, die nicht einmal Alltagsköpfe sind, die Probleme behandeln, auf deren Lösung seit Jahrtausenden die äußersten Anstrengungen der seltensten, mit den außerordentlichsten Fähigkeiten ausgerüsteten, ihre eigene Person über die Liebe zur Wahrheit vergessenden und von der Leidenschaft des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja, aufs Schafott getriebenen Köpfe gerichtet gewesen sind; Köpfe, deren Seltenheit so groß ist, daß die Geschichte der Philosophie, welche seit dritthalbtausend Jahren neben der Geschichte der Staaten, als ihr Grundbaß, hergeht, kaum ein Hundertstel so viele namhafte Philosophen aufzuweisen hat, als die Staatengeschichte namhafte Monarchen: denn es sind

keine andern, als die ganz vereinzelten Köpfe, in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtsein ihrer selbst gekommen war, als in andern. Eben diese aber stehn der Gewöhnlichkeit und der Menge so fern, daß den meisten erst nach ihrem Tode, oder höchstens im späten Alter, eine gerechte Anerkennung geworden ist. Hat doch z. B. sogar der eigentliche, hohe Ruhm des Aristoteles, der später sich weiter, als irgend einer, verbreitete, allem Anschein nach, erst zweihundert Jahre nach seinem Tode begonnen. Epikuros, dessen Name, noch heutzutage, sogar dem großen Haufen bekannt ist, hat in Athen, bis zu seinem Tode, völlig unbekannt gelebt. (Sen. ep. 79.) Bruno und Spinoza kamen erst im zweiten Jahrhundert nach ihrem Tode zur Geltung und Ehre. Selbst der so klar und populär schreibende David Hume war, obwohl er seine Werke längst geliefert hatte, fünfzig Jahre alt, als man anfing ihn zu beachten. Kant wurde erst nach seinem sechzigsten Jahre berühmt. Mit den Katheder-philosophen unserer Tage freilich gehn die Sachen schneller; da sie keine Zeit zu verlieren haben: nämlich der eine Professor verkündet die Lehre seines auf der benachbarten Universität florierenden Kollegen, als den endlich erreichten Gipfel menschlicher Weisheit; und sofort ist dieser ein großer Philosoph, der unverzüglich seinen Platz in der Geschichte der Philosophie einnimmt, nämlich in derjenigen, welche ein dritter Kollege zur nächsten Messe in Arbeit hat, der nun ganz unbefangen den unsterblichen Namen der Märtyrer der Wahrheit, aus allen Jahrhunderten, die werten Namen seiner eben jetzt florierenden wohlbestallten Kollegen anreiht, als ebensoviele Philosophen, die auch in Reihe und Glied treten können, da sie sehr viel Papier gefüllt und allgemeine kollegialische Beachtung gefunden haben. Da heißt es denn z. B. „Aristoteles und Herbart", oder „Spinoza und Hegel", „Plato und Schleiermacher", und die erstaunte Welt muß sehn, daß die Philosophen, welche die karge Natur ehemals im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt hervorzubringen vermochte, während dieser letzten Decennien, unter den bekanntlich so hoch begabten Deutschen, überall wie die Pilze aufgeschossen sind. Natürlich wird dieser Glorie des Zeitalters auf alle Weise nachgeholfen; daher, sei es in gelehrten Zeitschriften, oder auch in seinen eigenen Werken, der eine Philosophieprofessor nicht ermangeln wird, die verkehrten Einfälle des andern mit wichtiger Miene und amtlichem

Ernst in genaue Erwägung zu ziehn; so daß es ganz aussieht, als handelte es sich hier um wirkliche Fortschritte der menschlichen Erkenntnis. Dafür widerfährt seinem Abortus nächstens dieselbe Ehre, und wir wissen ja, daß nihil officiosius, quam cum mutuum muli scabunt. So viele gewöhnliche Köpfe, die sich von Amts und Berufs wegen verpflichtet glauben, das vorzustellen, was die Natur mit ihnen am allerwenigsten beabsichtigt hatte, und die Lasten zu wälzen, welche die Schultern geistiger Riesen erfordern, bieten aber im Ernst ein gar klägliches Schauspiel dar. Denn den Heisern singen zu hören, den Lahmen tanzen zu sehn, ist peinlich; aber den beschränkten Kopf philosophierend zu vernehmen, ist unerträglich. Um nun den Mangel an wirklichen Gedanken zu verbergen, machen manche sich einen imponierenden Apparat von langen, zusammengesetzten Worten, intrikaten Floskeln, unabsehbaren Perioden, neuen und unerhörten Ausdrücken, welches alles zusammen dann einen möglichst schwierigen und gelehrt klingenden Jargon abgibt. Jedoch sagen sie, mit dem allen, — nichts: man empfängt keine Gedanken, fühlt seine Einsicht nicht vermehrt, sondern muß aufseufzen: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht;" oder auch, man sieht nur zu deutlich, welche dürftige, gemeine, platte und rohe Ansichten hinter dem hochtrabenden Bombast stecken. O! daß man solchen Spaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert! Da würden sie keine Spaßphilosophen mehr sein können, nicht mehr, mit Gelassenheit, müßige Flausen aushecken, vom absoluten Gedanken, oder vom Widerspruch, der in allen Grundbegriffen stecken soll, noch mit beneidenswertem Genügen sich an hohlen Nüssen letzen, wie „Die Welt ist das Dasein des Unendlichen im Endlichen", und „Der Geist ist der Reflex des Unendlichen im Endlichen" u. s. w. Es wäre schlimm für sie: denn sie wollen nun einmal Philosophen sein und ganz originelle Denker. Nun aber ist, daß ein gewöhnlicher Kopf ungewöhnliche Gedanken haben sollte, gerade so wahrscheinlich, wie daß eine Eiche Aprikosen trüge. Die gewöhnlichen Gedanken hingegen hat jeder schon selbst und braucht sie nicht zu lesen: folglich kann, da es in der Philosophie bloß auf Gedanken, nicht auf Erfahrungen und Thatsachen ankommt,

durch gewöhnliche Köpfe hier nie etwas geleistet werden. Einige, des Uebelstandes sich bewußt, haben sich einen Vorrat fremder, meist unvollkommen, stets flach aufgefaßter Gedanken aufgespeichert, die freilich in ihren Köpfen immer noch in Gefahr sind, sich in bloße Phrasen und Worte zu verflüchtigen. Mit diesen schieben sie dann hin und her, und suchen allenfalls, sie, wie Dominosteine, aneinander zu passen: sie vergleichen nämlich was dieser gesagt hat, und was jener, und was wieder ein anderer, und noch einer, und suchen daraus klug zu werden. Vergeblich würde man bei solchen Leuten irgend eine feste, auf anschaulicher Basis ruhende und daher durchweg zusammenhängende Grundansicht von den Dingen und der Welt suchen: eben deshalb haben sie über nichts eine ganz entschiedene Meinung, oder bestimmtes, festes Urteil; sondern sie tappen mit ihren erlernten Gedanken, Ansichten und Exceptionen wie im Nebel umher. Sie haben eigentlich auch nur auf Wissen und Gelehrsamkeit zum Weiterlehren hingearbeitet. Das möchte sein: aber dann sollen sie nicht die Philosophen spielen, hingegen den Hafer von der Spreu zu unterscheiden verstehn.

Die wirklichen Denker haben auf Einsicht, und zwar ihrer selbst wegen, hingearbeitet; weil sie die Welt, in der sie sich befanden, doch irgendwie sich verständlich zu machen inbrünstiglich begehrten; nicht aber um zu lehren und zu schwätzen. Daher erwächst in ihnen langsam und allmählich, infolge anhaltender Meditation, eine feste, zusammenhängende Grundansicht, die zu ihrer Basis allemal die anschauliche Auffassung der Welt hat, und von der Wege ausgehn zu allen speziellen Wahrheiten, welche selbst wieder Licht zurückwerfen auf jene Grundansicht. Daraus folgt denn auch, daß sie über jedes Problem des Lebens und der Welt wenigstens eine entschiedene, wohl verstandene und mit dem Ganzen zusammenhängende Meinung haben, und daher niemanden mit leeren Phrasen abzufinden brauchen, wie hingegen jene ersteren thun, die man stets mit dem Vergleichen und Abwägen fremder Meinungen, statt mit den Dingen selbst, beschäftigt findet, wonach man glauben könnte, es sei die Rede von entfernten Ländern, über welche man die Berichte der wenigen, dort hingelangten Reisenden kritisch zu vergleichen hätte, nicht aber von der, auch vor ihnen ausgebreitet und klar daliegenden, wirklichen Welt. Jedoch bei ihnen heißt es:

Pour nous, Messieurs, nous avons l'habitude
De rédiger au long, de point en point,
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.

Voltaire.

Das Schlimmste bei dem ganzen Treiben, das sonst immerhin, für den kuriosen Liebhaber, seinen Fortgang haben möchte, ist jedoch dieses: es liegt in ihrem Interesse, daß das Flache und Geistlose für etwas gelte. Das kann es aber nicht, wenn dem etwan auftretenden Echten, Großen, Tiefgedachten sofort sein Recht widerfährt. Um daher dieses zu ersticken und das Schlechte ungehindert in Kurs zu bringen, ballen sie, nach Art aller Schwachen, sich zusammen, bilden Cliquen und Parteien, bemächtigen sich der Litteraturzeitungen, in welchen sie, wie auch in eigenen Büchern, mit tiefer Ehrfurcht und wichtiger Miene von ihren respektiven Meisterwerken reden und auf solche Art das kurzsichtige Publikum bei der Nase herumführen. Ihr Verhältnis zu den wirklichen Philosophen ist ungefähr das der ehemaligen Meistersänger zu den Dichtern. Zur Erläuterung des Gesagten sehe man die meßentlich erscheinenden Schreibereien der Kathederphilosophen, nebst den dazu aufspielenden Litteraturzeitungen: wer sich darauf versteht, betrachte die Verschmitztheit, mit der diese letzteren, vorkommenden Falls, bemüht sind, das Bedeutende als unbedeutend zu vertuschen, und die Kniffe, die sie gebrauchen, es der Aufmerksamkeit des Publikums zu entziehn, eingedenk des Spruches des Publius Syrus: Jacet omnis virtus, fama nisi late patet. (Siehe P. Syri et aliorum sententiae. Ex rec. J. Gruteri. Misenae 1790, v. 280.) Nun aber gehe man auf diesem Wege und mit diesen Betrachtungen immer weiter zurück, bis zum Anfange dieses Jahrhunderts, sehe, was früher die Schellingianer, dann aber noch viel ärger die Hegelianer in den Tag hinein gesündigt haben: man überwinde sich, man durchblättere den ekelhaften Wust! denn ihn zu lesen ist keinem Menschen zuzumuten. Dann überlege und berechne man die unschätzbare Zeit, nebst dem Papier und Gelde, welches das Publikum, ein halbes Jahrhundert hindurch, an diesen Pfuschereien hat verlieren müssen. Freilich ist auch die Geduld des Publikums unbegreiflich, welches das, jahraus, jahrein, fortgesetzte Geträtsche geistloser Philosophaster liest, ungeachtet der marternden Langweiligkeit, die wie ein

dicker Nebel darauf brütet, eben weil man liest und liest, ohne je eines Gedankens habhaft zu werden, indem der Schreiber, dem selbst nichts Deutliches und Bestimmtes vorschwebte, Worte auf Worte, Phrasen auf Phrasen häuft und doch nichts sagt, weil er nichts zu sagen hat, nichts weiß, nichts denkt, dennoch reden will und daher seine Worte wählt, nicht je nachdem sie seine Gedanken und Einsichten treffender ausdrücken, sondern je nachdem sie seinen Mangel daran geschickter verbergen. Dergleichen jedoch wird gedruckt, gekauft und gelesen: und so geht es nun schon ein halbes Jahrhundert hindurch, ohne daß die Leser dabei inne würden, daß sie, wie man im Spanischen sagt, papan viento, d. h. bloße Luft schlucken. Inzwischen muß ich, um gerecht zu sein, erwähnen, daß, um diese Klappermühle im Gange zu erhalten, oft noch ein ganz eigener Kunstgriff angewandt wird, dessen Erfindung auf die Herren Fichte und Schelling zurückzuführen ist. Ich meine den verschmitzten Kniff, dunkel, d. h. unverständlich zu schreiben; wobei die eigentliche Finesse ist, seinen Gallimathias so einzurichten, daß der Leser glauben muß, es liege an ihm, wenn er denselben nicht versteht; während der Schreiber sehr wohl weiß, daß es an ihm selbst liegt, indem er eben nichts eigentlich Verstehbares, d. h. klar Gedachtes, mitzuteilen hat. Ohne diesen Kunstgriff hätten die Herren Fichte und Schelling ihren Pseudoruhm nicht auf die Beine bringen können. Aber bekanntlich hat denselben Kunstgriff keiner so dreist und in so hohem Grade ausgeübt, wie Hegel. Hätte dieser gleich anfangs den absurden Grundgedanken seiner Afterphilosophie, — nämlich diesen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu stellen und demnach die Allgemeinbegriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahieren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehn, folglich je allgemeiner desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, infolgedessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe, — hätte er, sage ich, dieses monstrose ὕστερον πρότερον, ja diesen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebst dem Beisatz, daß solche Begriffe, ohne unser Zuthun, sich selber dächten und bewegten, gleich anfangs in klaren, verständlichen Worten deutlich dargelegt; so würde jeder ihm ins Gesicht gelacht, oder die Achseln gezuckt und die Posse keiner

Beachtung wert gehalten haben. Dann aber hätte selbst Feilheit und Niederträchtigkeit vergebens in die Posaune stoßen können, um der Welt das Absurdeste, welches sie je gesehn, als die höchste Weisheit aufzulügen und die deutsche Gelehrtenwelt, mit ihrer Urteilskraft, auf immer zu kompromittieren. Hingegen unter der Hülle des unverständlichen Gallimathias, da ging es, da machte der Aberwitz Glück:

> Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
> Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.
>
> *Lucr.* I, 642.

Durch solche Beispiele ermutigt suchte seitdem fast jeder armseligste Skribler etwas darin, mit preciöser Dunkelheit zu schreiben, damit es aussähe, als vermöchten keine Worte seine hohen, oder tiefen Gedanken auszudrücken. Statt auf jede Weise bemüht zu sein, seinem Leser deutlich zu werden, scheint er ihm oft neckend zuzurufen: „Gelt, du kannst nicht raten was ich mir dabei denke!" Wenn nun jener, statt zu antworten: „Darum werd' ich mich den Teufel scheren," und das Buch wegzuwerfen, sich vergeblich daran abmüht; so denkt er am Ende, es müsse doch etwas höchst Gescheites, nämlich sogar seine Fassungskraft Uebersteigendes sein, und nennt nun, mit hohen Augenbrauen, seinen Autor einen tiefsinnigen Denker. Eine Folge dieser ganzen saubern Methode ist, unter andern, daß, wenn man in England etwas als sehr dunkel, ja, ganz unverständlich bezeichnen will, man sagt: „It is like german metaphysics;" ungefähr wie man in Frankreich sagt: „C'est clair comme la bouteille à l'encre."

Es ist wohl überflüssig, hier zu erwähnen, doch kann es nicht zu oft gesagt werden, daß, im Gegenteil, gute Schriftsteller stets eifrig bemüht sind, ihren Leser zu nötigen, genau eben das zu denken, was sie selbst gedacht haben: denn wer etwas Rechtes mitzuteilen hat, wird sehr darauf bedacht sein, daß es nicht verloren gehe. Deshalb beruht der gute Stil hauptsächlich darauf, daß man wirklich etwas zu sagen habe: bloß diese Kleinigkeit ist es, die den meisten Schriftstellern unsrer Tage abgeht und dadurch schuld ist an ihrem so schlechten Vortrage. Besonders aber ist der generische Charakter der philosophischen Schriften dieses Jahrhunderts das Schreiben, ohne eigentlich etwas zu sagen zu

haben: er ist ihnen allen gemeinsam und kann daher auf gleiche Weise am Salat, wie am Hegel, am Herbart, wie am Schleiermacher studiert werden. Da wird, nach homöopathischer Methode, das schwache Minimum eines Gedankens mit fünfzig Seiten Wortschwall diluiert und nun, mit grenzenlosem Zutrauen zur wahrhaft deutschen Geduld des Lesers, ganz gelassen, Seite nach Seite, so fortgeträtscht. Vergebens hofft der zu dieser Lektüre verurteilte Kopf auf eigentliche, solide und substantielle Gedanken: er schmachtet, ja, er schmachtet nach irgend einem Gedanken, wie der Reisende in der arabischen Wüste nach Wasser — und muß verschmachten. Nun nehme man dagegen irgend einen wirklichen Philosophen zur Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, sei es Plato oder Aristoteles, Cartesius oder Hume, Malebranche, oder Locke, Spinoza, oder Kant: immer begegnet man einem schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntnis hat und Erkenntnis wirkt, besonders aber stets redlich bemüht ist, sich mitzuteilen; daher er dem empfänglichen Leser, bei jeder Zeile, die Mühe des Lesens unmittelbar vergilt. Was nun die Schreiberei unserer Philosophaster so überaus gedankenarm und dadurch marternd langweilig macht, ist zwar, im letzten Grunde, die Armut ihres Geistes, zunächst aber dieses, daß ihr Vortrag sich durchgängig in höchst abstrakten, allgemeinen und überaus weiten Begriffen bewegt, daher auch meistens nur in unbestimmten, schwankenden, verblasenen Ausdrücken einherschreitet. Zu diesem aerobatischen Gange sind sie aber genötigt; weil sie sich hüten müssen, die Erde zu berühren, als wo sie, auf das Reale, Bestimmte, Einzelne und Klare stoßend, lauter gefährliche Klippen antreffen würden, an denen ihre Wortdreimaster scheitern könnten. Denn statt Sinne und Verstand fest und unverwandt zu richten auf die anschaulich vorliegende Welt, als auf das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte und an sich selbst dem Irrtum nicht Ausgesetzte, durch welches hindurch wir daher in das Wesen der Dinge einzudringen haben, — kennen sie nichts, als nur die höchsten Abstraktionen, wie Sein, Wesen, Werden, Absolutes, Unendliches, u. s. f., gehen schon von diesen aus und bauen daraus Systeme, deren Gehalt zuletzt auf bloße Worte hinausläuft, die also eigentlich nur Seifenblasen sind, eine Weile damit zu spielen, jedoch den Boden der Realität nicht berühren können, ohne zu platzen.

Wenn, bei allen dem, der Nachteil, welchen die Unberufenen und Unbefähigten den Wissenschaften bringen, bloß dieser wäre, daß sie darin nichts leisten; wie es in den schönen Künsten hiebei sein Bewenden hat; so könnte man sich darüber trösten und hinwegsetzen. Allein hier bringen sie positiven Schaden, zunächst dadurch, daß sie, um das Schlechte in Ansehn zu erhalten, alle im natürlichen Bunde gegen das Gute stehn und aus allen Kräften bemüht sind, es nicht aufkommen zu lassen. Denn darüber täusche man sich nicht, daß, zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen, eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existiert. Gegen diese sind sie sämtlich getreue und zahlreiche Bundesgenossen. Oder ist man etwan so treuherzig, zu glauben, daß sie vielmehr nur auf die Ueberlegenheit warten, um solche anzuerkennen, zu verehren und zu verkündigen, um danach sich selbst so recht zu nichts herabgesetzt zu sehn? — Gehorsamer Diener! Sondern: tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. „Stümper, und nichts als Stümper, soll es geben auf der Welt; damit wir auch etwas seien!" Dies ist ihre eigentliche Losung, und die Befähigten nicht aufkommen zu lassen ein ihnen so natürlicher Instinkt, wie der der Katze ist, Mäuse zu fangen. Man erinnere sich auch hier der am Schlusse der vorhergegangenen Abhandlung beigebrachten schönen Stelle Chamforts. Sei doch einmal das öffentliche Geheimnis ausgesprochen; sei das Mondkalb ans Tageslicht gezogen; so seltsam auch es sich in demselben ausnimmt: allezeit und überall, in allen Lagen und Verhältnissen, haßt Beschränktheit und Dummheit nichts auf der Welt so inniglich und ingrimmiglich, wie den Verstand, den Geist, das Talent. Daß sie hierin sich stets treu bleibt, zeigt sie in allen Sphären, Angelegenheiten und Beziehungen des Lebens, indem sie überall jene zu unterdrücken, ja, auszurotten und zu vertilgen bemüht ist, um nur allein dazusein. Keine Güte, keine Milde kann sie mit der Ueberlegenheit der Geisteskraft aussöhnen. So ist es, steht nicht zu ändern, wird auch immer so bleiben. Und welche furchtbare Majorität hat sie dabei auf ihrer Seite! Dies ist ein Haupthindernis der Fortschritte der Menschheit in jeder Art. Wie nun aber kann es, unter solchen Umständen,

hergehn auf dem Gebiete, wo nicht einmal, wie in andern Wissenschaften, der gute Kopf, nebst Fleiß und Ausdauer, ausreicht, sondern ganz eigentümliche, sogar nur auf Kosten des persönlichen Glückes vorhandene Anlagen erfordert werden? Denn wahrlich, die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, der unwiderstehliche Drang nach Enträtselung des Daseins, der Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzudringen sich anstrengt, und die echte Begeisterung für die Wahrheit, — dies sind die ersten und unerläßlichen Bedingungen zu dem Wagestücke, von neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Rätsel zu lösen, auf die Gefahr, hinabzustürzen, zu so vielen Vorangegangenen, in den finstern Abgrund der Vergessenheit.

Ein fernerer Nachteil, den, in allen Wissenschaften, das Treiben der Unberufenen bringt, ist, daß es den Tempel des Irrtums aufbaut, an dessen nachheriger Niederreißung gute Köpfe und redliche Gemüter bisweilen ihre Lebenszeit hindurch sich abzuarbeiten haben. Und nun gar in der Philosophie, im allgemeinsten, wichtigsten und schwierigsten Wissen! Will man hiezu spezielle Belege, so bringe man sich das scheußliche Beispiel der Hegelei vor Augen, jener frechen Afterweisheit, welche, an die Stelle des eigenen, besonnenen und redlichen Denkens und Forschens, als philosophische Methode die dialektische Selbstbewegung der Begriffe setzte, also ein objektives Gedankenautomaton, welches frei in der Luft, oder im Empyreum, seine Gambolen auf eigene Hand mache, deren Spuren, Fährten, oder Ichnolithen die Hegelschen und Hegelianischen Skripturen wären, welche doch vielmehr nur etwas unter sehr flachen und dickschaligen Stirnen Ausgehecktes und, weit entfernt ein absolut Objektives zu sein, etwas höchst Subjektives, noch dazu von sehr mittelmäßigen Subjekten Erdachtes sind. Danach aber betrachte man die Höhe und Dauer dieses Babelbaues und erwäge den unberechenbaren Schaden, den eine solche, durch äußere, fremdartige Mittel der studierenden Jugend aufgezwungene, absolute Unsinnsphilosophie dem an ihr herangewachsenen Geschlechte und dadurch dem ganzen Zeitalter hat bringen müssen. Sind nicht unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrtengeneration dadurch von Grund aus verschroben und verdorben? Stecken sie nicht voll korrupter Ansichten und lassen, wo man Gedanken erwartet, hohle

Phrasen, nichtssagendes Wischiwaschi, ekelhaften Hegeljargon vernehmen? Ist ihnen nicht die ganze Lebensansicht verrückt und die platteste, philisterhafteste, ja, niedrigste Gesinnung an die Stelle der edlen und hohen Gedanken, welche noch ihre nächsten Vorfahren beseelten, getreten? Mit einem Worte, steht nicht die am Brütofen der Hegelei herangereifte Jugend da, als am Geiste kastrierte Männer, unfähig zu denken und voll der lächerlichsten Präsumtion? wahrlich, am Geiste so beschaffen, wie am Leibe gewisse Thronerben, welche man weiland durch Ausschweifungen, oder Pharmaka, zur Regierung, oder doch zur Fortführung ihres Stammes, unfähig zu machen suchte; geistig entnervt, des regelrechten Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt, ein Gegenstand des Mitleids, ein bleibendes Thema der Vaterthränen. — Nun aber höre man noch von der andern Seite, welche anstößigen Urteile über die Philosophie selbst und überhaupt, welche ungegründete Vorwürfe gegen sie laut werden. Bei näherer Untersuchung findet sich dann, daß diese Schmäher unter Philosophie eben nichts anderes, als das geistlose und absichtsvolle Gewäsche jenes elenden Charlatans, und das Echo desselben in den hohlen Köpfen seiner abgeschmackten Verehrer verstehn: Das meinen sie wirklich, sei Philosophie! Sie kennen eben keine andere. Freilich ist beinahe die ganze jüngere Zeitgenossenschaft von der Hegelei, gleich wie von der Franzosenkrankheit, infiziert worden: und wie dieses Uebel alle Säfte vergiftet, so hat jene alle ihre Geisteskräfte verdorben; daher die jüngeren Gelehrten heutzutage meistens keines gesunden Gedankens, auch keines natürlichen Ausdrucks mehr fähig sind. In ihren Köpfen ist nicht bloß kein einziger richtiger, sondern auch nicht einmal ein einziger deutlicher und bestimmter Begriff von irgend etwas vorhanden; der wüste, leere Wortkram hat ihre Denkkraft aufgelöst und verschwemmt. Dazu kommt noch, daß das Uebel der Hegelei nicht minder schwer auszutreiben ist, als die soeben damit verglichene Krankheit, wenn es einmal recht eingedrungen ist in succum et sanguinem. Hingegen es in die Welt zu setzen und zu verbreiten war ziemlich leicht; da ja die Einsichten bald genug aus dem Felde geschlagen sind, wenn man Absichten gegen sie aufmarschieren läßt, d. h. zur Verbreitung von Meinungen und Feststellung von Urteilen sich materieller Mittel und Wege bedient. Die arglose Jugend geht auf die Universität voll

kindlichen Vertrauens und blickt mit Ehrfurcht auf die angeblichen Inhaber alles Wissens, und nun gar auf den präsumtiven Ergründer unsers Daseins, auf den Mann, dessen Ruhm sie von tausend Zungen enthusiastisch verkündigen hört und auf dessen Lehrvortrag sie bejahrte Staatsmänner lauschen sieht. Sie geht also hin, bereit zu lernen, zu glauben und zu verehren. Wenn ihr nun da, unter dem Namen der Philosophie, ein völlig auf den Kopf gestellter Gedankenwust, eine Lehre von der Identität des Seins und des Nichts, eine Zusammenstellung von Worten, dabei dem gesunden Kopfe alles Denken ausgeht, ein Wischiwaschi, das ans Tollhaus erinnert, dargereicht wird, dazu noch ausstaffiert mit Zügen krasser Ignoranz und kolossalen Unverstandes, wie ich solche dem Hegel aus seinem Studentenkompendio unwidersprechlich und unwidersprochen nachgewiesen habe, in der Vorrede zu meiner Ethik, um nämlich daselbst der dänischen Akademie, dieser glücklich inkolierten Lobrednerin der Pfuscher und Schutzmatrone philosophischer Charlatane, ihren Summus philosophus so recht unter die Nase zu reiben; — nun, da wird die arg- und urteilslose Jugend auch solches Zeug verehren, wird eben denken, in solchem Abrakadabra müsse ja wohl die Philosophie bestehn, und wird davongehn mit einem gelähmten Kopf, in welchem fortan bloße Worte für Gedanken gelten, mithin auf immer unfähig, wirkliche Gedanken hervorzubringen, also kastriert am Geiste. Daraus erwächst denn so eine Generation impotenter, verschrobener, aber überaus anspruchsvoller Köpfe, strotzend von Absichten, blutarm an Einsichten, wie wir sie jetzt vor uns haben. Das ist die Geistesgeschichte Tausender, deren Jugend und schönste Kraft durch jene Afterweisheit verpestet worden ist; während auch sie hätten der Wohlthat teilhaft werden sollen, welche die Natur, als ihr ein Kopf wie Kant gelang, vielen Generationen bereitete. — Mit der wirklichen, von freien Leuten, bloß ihrer selbst wegen getriebenen und keine andere Stütze als die ihrer Argumente habenden Philosophie, hätte dergleichen Mißbrauch nie getrieben werden können; sondern nur mit der Universitätsphilosophie, als welche schon von Hause aus ein Staatsmittel ist, weshalb wir denn auch sehn, daß, zu allen Zeiten, der Staat sich in die philosophischen Streitigkeiten der Universitäten gemischt und Partei ergriffen hat, mochte es sich um Realisten und Nominalisten, oder Aristoteliker und

Ramisten, oder Cartesianer und Aristoteliker, um Christian Wolf, oder Kant, oder Fichte, oder Hegel, oder was sonst handeln.

Zu den Nachteilen, welche die Universitätsphilosophie der wirklichen und ernstlich gemeinten gebracht hat, gehört ganz besonders das soeben berührte Verdrängtwerden der Kantischen Philosophie durch die Windbeuteleien der drei ausposaunten Sophisten. Nämlich erst Fichte und dann Schelling, die beide doch nicht ohne Talent waren, endlich aber gar der plumpe und ekelhafte Charlatan Hegel, dieser perniciose Mensch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganisiert und verdorben hat, wurden ausgeschrieen als die Männer, welche Kants Philosophie weiter geführt hätten, darüber hinausgelangt wären, und so, eigentlich auf seinen Nacken tretend, eine zugleich höhere Stufe der Erkenntnis und Einsicht erreicht hätten, von welcher aus sie nun fast mitleidig auf Kants mühselige Vorarbeit zu ihrer Herrlichkeit herabsähen: sie also wären erst die eigentlich großen Philosophen. Was Wunder, daß die jungen Leute, — ohne eigenes Urteil und ohne jenes, oft so heilsame Mißtrauen gegen die Lehrer, welche nur der exceptionelle, d. h. mit Urteilskraft und folglich auch mit dem Gefühl derselben, ausgestattete Kopf schon auf die Universität mitbringt, — eben glaubten, was sie vernahmen, und folglich vermeinten, sich mit den schwerfälligen Vorarbeiten zu der neuen hohen Weisheit, also mit dem alten, steifen Kant, nicht lange aufhalten zu dürfen; sondern mit raschen Schritten dem neuen Weisheitstempel zueilten, in welchem demgemäß, unter dem Lobgesang stultifizierter Adepten, jetzt jene drei Windbeutel successiv auf dem Altar gesessen haben. Nun ist aber leider von diesen drei Götzen der Universitätsphilosophie nichts zu lernen: ihre Schriften sind Zeitverderb, ja, Kopfverderb, am meisten freilich die Hegelschen. Die Folge dieses Ganges der Dinge ist gewesen, daß allmählich diese eigentlichen Kenner der Kantischen Philosophie ausgestorben sind, also zur Schande des Zeitalters, diese wichtigste aller je aufgestellten philosophischen Lehren ihr Dasein nicht als ein lebendiges, in den Köpfen sich erhaltendes, hat fortsetzen können; sondern nur noch im toten Buchstaben, in den Werken ihres Urhebers, vorhanden ist, um auf ein weiseres, oder vielmehr nicht bethörtes und mystifiziertes Geschlecht zu warten. Demgemäß wird man kaum noch bei einigen

wenigen, älteren Gelehrten ein gründliches Verständnis der Kantischen Philosophie finden. Hingegen haben die philosophischen Schriftsteller unserer Tage die skandalöseste Unkenntnis derselben an den Tag gelegt, welche am anstößigsten in ihren Darstellungen dieser Lehre erscheint, aber auch sonst, sobald sie auf die Kantische Philosophie zu sprechen kommen und etwas davon zu wissen affektieren, deutlich hervortritt: da wird man denn entrüstet, zu sehn, daß Leute, die von der Philosophie leben, die wichtigste Lehre, welche seit zweitausend Jahren aufgestellt worden und mit ihnen fast gleichzeitig ist, nicht eigentlich und wirklich kennen. Ja, es geht so weit, daß sie die Titel Kantischer Schriften falsch citieren, auch gelegentlich Kanten das gerade Gegenteil von dem sagen lassen, was er gesagt hat, seine Termini technici bis zur Sinnlosigkeit verstümmeln und ohne alle Ahndung des von ihm damit Bezeichneten gebrauchen. Denn freilich, mittelst eines flüchtigen Durchblätterns der Kantischen Werke, wie es solchen Vielschreibern und philosophischen Geschäftsleuten, welche zudem vermeinen, das alles längst „hinter sich" zu haben, allein zusteht, die Lehre jenes tiefen Geistes kennen zu lernen, geht nicht an, ja, ist ein lächerliches Vermessen; sagte doch Reinhold, Kants erster Apostel, daß er erst nach fünfmaligem, angestrengtem Durchstudieren der Kritik der reinen Vernunft in den eigentlichen Sinn derselben eingedrungen wäre. Aus den Darstellungen, die solche Leute liefern, vermeint dann wieder ein bequemes und nasegeführtes Publikum in kürzester Zeit und ohne alle Mühe Kants Philosophie sich aneignen zu können! Dies aber ist durchaus unmöglich. Nie wird man ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der Kantischen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieser wichtigsten aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen erhalten. Denn Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts anderm irgend verglichen werden kann: denn er besaß einen Grad von klarer, ganz eigentümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgend einem andern Sterblichen zu teil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuß derselben, wenn man, durch fleißiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache

sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird. So z. B., wenn man einmal wieder die „Grundsätze des reinen Verstandes" durchnimmt, zumal die „Analogien der Erfahrung" betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der synthetischen Einheit der Apperception eindringt. Man fühlt sich alsdann dem ganzen traumartigen Dasein, in welches wir versenkt sind, auf wundersame Weise, entrückt und entfremdet, indem man die Urelemente desselben jedes für sich in die Hand erhält und nun sieht, wie Zeit, Raum, Kausalität, durch die synthetische Einheit der Apperception aller Erscheinungen verknüpft, diesen erfahrungsmäßigen Komplex des Ganzen und seinen Verlauf möglich machen, worin unsere, durch den Intellekt so sehr bedingte Welt besteht, die eben deshalb bloße Erscheinung ist. Die synthetische Einheit der Apperception ist nämlich derjenige Zusammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Gesetzen unsers Intellekts beruht und daher unverbrüchlich ist. In der Darstellung derselben weist Kant die Urgrundgesetze der Welt nach, da, wo sie mit denen unsers Intellekts in eins zusammenlaufen, und hält sie uns, auf einen Faden gereiht, vor. Diese Betrachtungsweise, welche Kanten ausschließlich eigen ist, läßt sich beschreiben als der entfremdeteste Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden, und als der höchste Grad von Objektivität. Ihr zu folgen gewährt einen geistigen Genuß, dem vielleicht kein anderer gleichkommt. Denn er ist höherer Art, als der, den Poeten gewähren, welche freilich jedem zugänglich sind, während dem hier geschilderten Genusse Mühe und Anstrengung vorhergegangen sein müssen. Was aber wissen von demselben unsere heutigen Professionsphilosophen? Wahrhaftig nichts. Kürzlich las ich eine psychologische Diatribe von einem derselben, in der viel von Kants „synthetischer Apperception" (sic) die Rede ist: denn Kants Kunstausdrücke gebrauchen sie gar zu gern, wenn auch nur, wie hier, halb aufgeschnappt und dadurch sinnlos geworden. Dieser nun meinte, darunter wäre wohl die angestrengte Aufmerksamkeit zu verstehn! Diese nämlich, nebst ähnlichen Sächelchen, machen so die Favoritthemata ihrer Kinderschulenphilosophie aus. In der That haben die Herren gar keine Zeit, noch Lust, noch Trieb den Kant zu studieren: — er ist ihnen so gleichgültig wie ich es bin. Für ihren verfeinerten Ge-

schmack gehören ganz andere Leute. Nämlich was der scharfsinnige Herbart und der große Schleiermacher, oder gar „Hegel selbst“ gesagt hat, — das ist Stoff für ihre Meditation und ihnen angemessen. Zudem sehn sie herzlich gern den „Alleszermalmer Kant“ in Vergessenheit geraten, und beeilen sich, ihn zur toten, historischen Erscheinung zu machen, zur Leiche, zur Mumie, der sie dann ohne Furcht ins Angesicht sehn können. Denn er hat im allergrößten Ernst dem jüdischen Theismus in der Philosophie ein Ende gemacht; — welches sie gern vertuschen, verhehlen und ignorieren; weil sie ohne denselben nicht l e b e n, — ich meine nicht essen und trinken, — können.

Nach einem solchen Rückschritt vom größten Fortschritt, den jemals die Philosophie gemacht, darf es uns nicht wundern, daß das angebliche Philosophieren dieser Zeit einem völlig unkritischen Verfahren, einer unglaublichen, sich unter hochtrabenden Phrasen versteckenden Roheit und einem naturalistischen Tappen, viel ärger, als es je vor Kant gewesen, anheimgefallen ist. Da wird denn z. B. mit der Unverschämtheit, welche rohe Unwissenheit verleiht, überall und ohne Umstände von der m o r a l i s c h e n F r e i h e i t, als einer ausgemachten, ja, unmittelbar gewissen Sache, desgleichen von Gottes Dasein und Wesen, als sich von selbst verstehenden Dingen, wie auch von der „S e e l e“ als einer allbekannten Person geredet; ja sogar der Ausdruck „angeborene Ideen“, der seit L o c k e s Zeit sich hatte verkriechen müssen, wagt sich wieder hervor. Hieher gehört auch die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer, in allen ihren Schriften, ohne Umstände und Einführung, ein langes und breites über den sogenannten „G e i s t“ reden, sich darauf verlassend, daß man durch ihren Gallimathias viel zu sehr verblüfft sei, als daß, wie es recht wäre, einer dem Herrn Professor zu Leibe ginge mit der Frage: „Geist? wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwan bloß eine beliebige und bequeme Hypostase, die ihr nicht einmal definiert, geschweige deduziert, oder beweist? Glaubt ihr ein Publikum von alten Weibern vor euch zu haben?“ — Das wäre die geeignete Sprache gegen einen solchen Philosophaster.

Als einen belustigenden Charakterzug des Philosophierens dieser Gewerbsleute, habe ich schon oben, bei Gelegenheit der „synthetischen Apperception“, gezeigt, daß, obwohl sie

Kants Philosophie, als ihnen sehr unbequem, zudem viel zu ernsthaft, nicht gebrauchen, auch solche nicht mehr recht verstehen können, sie dennoch gern, um ihrem Geschwätze einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, mit Ausdrücken aus derselben um sich werfen, ungefähr wie die Kinder mit des Papas Hut, Stock und Degen spielen. So machen es z. B. die Hegelianer mit dem Worte „Kategorien", womit sie eben allerlei weite allgemeine Begriffe bezeichnen; unbekümmert um Aristoteles und Kant, in glücklicher Unschuld. Ferner ist in der Kantischen Philosophie stark die Rede vom immanenten und transcendenten Gebrauch, nebst Gültigkeit, unsrer Erkenntnisse: auf dergleichen gefährliche Unterscheidungen sich einzulassen, wäre freilich für unsere Spaßphilosophen nicht geraten. Aber die Ausdrücke hätten sie doch gar zu gern; weil sie so gelehrt klingen. Da bringen sie diese denn so an, daß, weil ja doch ihre Philosophie zum Hauptgegenstande immer nur den lieben Gott hat, welcher daher auch als ein guter alter Bekannter, der keiner Einführung bedarf, darin auftritt, sie nun disputieren, ob er in der Welt drinnen stecke, oder aber draußen bleibe, d. h. also in einem Raume, wo keine Welt ist, sich aufhalte: im ersten Falle nun titulieren sie ihn immanent, und im andern transcendent, thun dabei natürlich höchst ernsthaft und gelehrt, reden Hegeljargon dazu, und es ist ein allerliebster Spaß, — der nur uns älteren Leuten an den Kupferstich in Falks satirischem Almanach erinnert, welcher Kanten darstellt, im Luftballon gen Himmel fahrend und seine sämtlichen Garderobestücke, nebst Hut und Perücke, herabwerfend auf die Erde, woselbst Affen sie auflesen und sich damit schmücken.

Daß nun aber das Verdrängtwerden der ernsten, tiefsinnigen und redlichen Philosophie Kants, durch die Windbeuteleien bloßer, von persönlichen Zwecken geleiteter Sophisten, den nachteiligsten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters gehabt habe, ist nicht zu bezweifeln. Zumal ist die Anpreisung eines so völlig wertlosen, ja, durchaus verderblichen Kopfes, wie Hegel, als des ersten Philosophen dieser und jeder Zeit, zuverlässig die Ursache der ganzen Degradation der Philosophie und, infolge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt, während der letzten dreißig Jahre gewesen. Wehe der Zeit, wo, in der Philosophie, Frechheit und Unsinn Einsicht und Verstand verdrängt haben!

Denn die Früchte nehmen den Geschmack des Bodens an, auf welchem sie gewachsen sind. Was laut, öffentlich, allseitig angepriesen wird, das wird gelesen, ist also die Geistesnahrung des sich ausbildenden Geschlechts: diese aber hat auf dessen Säfte und nachher auf dessen Erzeugnisse den entschiedensten Einfluß. Daher bestimmt die herrschende Philosophie einer Zeit ihren Geist. Herrscht nun also die Philosophie des absoluten Unsinns, gelten aus der Luft gegriffene und unter Tollhäuslergeschwätz vorgebrachte Absurditäten für große Gedanken, — nun da entsteht, nach solcher Aussaat, das saubere Geschlecht, ohne Geist, ohne Wahrheitsliebe, ohne Redlichkeit, ohne Geschmack, ohne Aufschwung zu irgend etwas Edlem, zu irgend etwas über die materiellen Interessen, zu denen auch die politischen gehören, Hinausliegendem, — wie wir es da vor uns sehn. Hieraus ist es zu erklären, wie auf das Zeitalter, da Kant philosophierte, Goethe dichtete, Mozart komponierte, das jetzige hat folgen können, das der politischen Dichter, der noch politischeren Philosophen, der hungrigen, vom Lug und Trug der Litteratur ihr Leben fristenden Litteraten und der die Sprache mutwillig verhunzenden Tintenklecksser jeder Art. — Es nennt sich, mit einem seiner selbstgemachten Worte, so charakteristisch, wie euphonisch, die „Jetztzeit“: jawohl Jetztzeit, d. h. da man nur an das Jetzt denkt und keinen Blick auf die kommende und richtende Zeit zu werfen wagt. Ich wünsche, ich könnte dieser „Jetztzeit“ in einem Zauberspiegel zeigen, wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird. Sie nennt inzwischen jene soeben belobte Vergangenheit die „Zopfzeit“. Aber an jenen Zöpfen saßen K ö p f e; jetzt hingegen scheint mit dem Stengel auch die Frucht verschwunden zu sein.

Die Anhänger Hegels haben demnach ganz recht, wenn sie behaupten, daß der Einfluß ihres Meisters auf seine Zeitgenossen unermeßlich gewesen sei. Eine ganze Gelehrtengeneration am Geiste völlig paralysiert, zu allem Denken unfähig gemacht, ja, so weit gebracht zu haben, daß sie nicht mehr weiß, was Denken sei, sondern das mutwilligste und zugleich abgeschmackteste Spielen mit Worten und Begriffen, oder das gedankenloseste Salbadern über die hergebrachten Themata der Philosophie, mit aus der Luft gegriffenen Behauptungen, oder völlig sinnleeren, oder gar aus Widersprüchen bestehenden Sätzen für philosophisches

Denken hält, — das ist der gerühmte Einfluß des Hegels gewesen. Man vergleiche nur einmal die Lehrbücher der Hegelianer, wie sie noch heutzutage zu erscheinen sich erdreisten, mit denen einer geringgeschätzten, besonders aber von ihnen und allen Nachkantischen Philosophen mit unendlicher Verachtung angesehenen Zeit, der sogenannten eklektischen Periode, dicht vor Kant; und man wird finden, daß die letzteren zu jenen sich immer noch verhalten wie Gold, — nicht zu Kupfer, sondern zu Mist. Denn in jenen Büchern von Feder, Plattner u. a. m. findet man doch immer noch einen reichen Vorrat wirklicher und zum Teil wahrer, selbst wertvoller Gedanken und treffender Bemerkungen, ein redliches Ventilieren philosophischer Probleme, eine Anregung zum eigenen Nachdenken, eine Anleitung zum Philosophieren, zumal aber durchweg ein ehrliches Verfahren. In so einem Produkte der Hegelschen Schule hingegen sucht man vergeblich nach irgend einem wirklichen Gedanken, — es enthält keinen einzigen, — nach irgend einer Spur ernstlichen und aufrichtigen Nachdenkens, — das ist der Sache fremd: nichts findet man, als verwegene Zusammenstellungen von Worten, die einen Sinn, ja, einen tiefen Sinn zu haben scheinen sollen, aber bei einiger Prüfung sich entlarven als ganz hohle, völlig sinn- und gedankenleere Floskeln und Wortgehäuse, mit denen der Schreiber seinen Leser keineswegs zu belehren, sondern bloß zu täuschen sucht, damit dieser glaube, einen Denker vor sich zu haben, während es ein Mensch ist, der gar nicht weiß, was denken ist, ein Sünder ohne alle Einsicht und noch dazu ohne Kenntnisse. Dies ist die Folge davon, daß, während andere Sophisten, Charlatane und Obskuranten doch nur die Erkenntnis verfälschten und verdarben, Hegel sogar das Organ der Erkenntnis, den Verstand selbst verdorben hat. Indem er nämlich die Verleiteten nötigte, einen aus dem gröbsten Unsinn bestehenden Gallimathias, ein Gewebe aus contradictionibus in adjecto, ein Gewäsche wie aus dem Tollhause, als Vernunfterkenntnis in ihren Kopf hineinzuzwängen, wurde das Gehirn der armen jungen Leute, die so etwas mit gläubiger Hingebung lasen und als die höchste Weisheit sich anzueignen suchten, so aus den Fugen gerenkt, daß es zum wirklichen Denken auf immer unfähig geblieben ist. Demzufolge sieht man sie noch bis auf den heutigen Tag herumgehn, im ekelhaften Hegeljargon reden, den Meister

preisen und ganz ernstlich vermeinen, Sätze, wie „Die Natur ist die Idee in ihrem Anderssein" sagten etwas. Junges frisches Gehirn auf solche Art zu desorganisieren ist wahrlich eine Sünde, die weder Verzeihung noch Schonung verdient. Dies also ist der gerühmte Einfluß Hegels auf seine Zeitgenossen gewesen und leider hat er wirklich sich weit erstreckt und verbreitet. Denn die Folge war auch hier der Ursache angemessen. — Wie nämlich das Schlimmste, was einem Staate widerfahren kann, ist, daß die verworfenste Klasse, der Hefen der Gesellschaft ans Ruder kommt; so kann der Philosophie und allem von ihr Abhängigen, also dem ganzen Wissen und Geistesleben der Menschheit, nichts Schlimmeres begegnen, als daß ein Alltagskopf, der sich bloß einerseits durch seine Obsequiosität, und andrerseits durch seine Frechheit im Unsinnschreiben auszeichnet, mithin so ein Hegel, als das größte Genie und als der Mann, in welchem die Philosophie ihr lang verfolgtes Ziel endlich und für immer erreicht hat, mit größtem, ja beispiellosem Nachdruck proklamiert wird. Denn die Folge eines solchen Hochverrats am Edelsten der Menschheit ist nachher ein Zustand, wie jetzt der philosophische, und dadurch der litterarische überhaupt, in Deutschland: Unwissenheit mit Unverschämtheit verbrüdert an der Spitze, Kamaraderie an der Stelle der Verdienste, völlige Verworrenheit aller Grundbegriffe, gänzliche Desorientation und Desorganisation der Philosophie, Plattköpfe als Reformatoren der Religion, freches Auftreten des Materialismus und Bestialismus, Unkenntnis der alten Sprachen und Verhunzen der eigenen durch hirnlose Wortbeschneiderei und niederträchtige Buchstabenzählerei, nach selbsteigenem Ermessen der Ignoranten und Dummköpfe, u. s. f. u. s. f. — seht nur um euch! Sogar als äußerliches Symptom der überhandnehmenden Roheit erblickt ihr den konstanten Begleiter derselben, — den langen Bart, dieses Geschlechtsabzeichen, mitten im Gesicht, welches besagt, daß man die Maskulinität, die man mit den Tieren gemein hat, der Humanität vorzieht, indem man vor allem ein Mann, mas, und erst nächstdem ein Mensch sein will. Das Abscheren der Bärte, in allen hochgebildeten Zeitaltern und Ländern, ist aus dem richtigen Gefühl des Gegenteils entstanden, vermöge dessen man vor allem ein Mensch, gewissermaßen ein Mensch in abstracto, mit Hintansetzung des tierischen Geschlechtsunterschiedes, sein

möchte. Hingegen hat die Bartlänge stets mit der Barbarei, an die schon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. Daher florierten die Bärte im *Mittelalter*, diesem Millennium der Roheit und Unwissenheit, dessen Tracht und Bauart nachzuahmen unsre edelen Jetztzeitler bemüht sind*). — Die fernere und sekundäre Folge des in Rede stehenden Verrates an der Philosophie kann denn auch nicht ausbleiben: sie ist Verachtung der Nation bei den Nachbarn, und des Zeitalters bei der Nachwelt. Denn wie man's treibt, so geht's, und da wird nichts geschenkt.

Oben habe ich von dem mächtigen Einfluß der Geistesnahrung auf das Zeitalter geredet. Dieser nun beruht darauf, daß sie sowohl den Stoff wie die Form des Denkens bestimmt. Daher kommt gar viel darauf an, was gelobt und demnach gelesen wird. Denn das Denken mit einem wahrhaft großen Geiste stärkt den eigenen, erteilt ihm eine regelrechte Bewegung, versetzt ihn in den richtigen Schwung: es wirkt analog der Hand des Schreibmeisters, welche die des Kindes führt. Hingegen das Denken mit Leuten, die es eigentlich auf bloßen Schein, mithin auf Täuschung des Lesers abgesehn haben, wie Fichte, Schelling und Hegel, verdirbt den Kopf in eben dem Maße; nicht weniger das Denken mit Querköpfen, oder mit solchen, die sich ihren Verstand verkehrt angezogen haben, von denen Herbart ein Beispiel ist. Ueberhaupt ist das Lesen der Schriften selbst auch nur gewöhnlicher Köpfe, in Fächern, wo es sich nicht um Thatsachen, oder deren Ermittelung, handelt, sondern bloß eigene Gedanken den Stoff ausmachen, eine heillose Verschwendung der eigenen Zeit und Kraft. Denn was

---

*) Der Bart, sagt man, sei dem Menschen natürlich: allerdings, und darum ist er dem Menschen im Naturzustande ganz angemessen; ebenso aber dem Menschen im zivilisierten Zustande die Rasur; indem sie anzeigt, daß hier die tierische rohe Gewalt, deren jedem sogleich fühlbares Abzeichen jener dem männlichen Geschlecht eigentümliche Auswuchs ist, dem Gesetz, der Ordnung und Gesittung hat weichen müssen. —

Der Bart vergrößert den tierischen Teil des Gesichts und hebt ihn hervor: dadurch gibt er ihm das so auffallend brutale Ansehn: man betrachte nur so einen Bartmenschen im Profil, während er ißt! — Für eine *Zierde* möchten sie den Bart ausgeben. Diese Zierde war man seit zweihundert Jahren nur an Juden, Kosaken, Kapuzinern, Gefangenen und Straßenräubern zu sehn gewohnt. — Die Ferocität und Atrocität, welche der Bart der Physiognomie verleiht, beruht darauf, daß eine respektiv *leblose* Masse die Hälfte des Gesichts einnimmt, und zwar die das Moralische ausdrückende Hälfte. Zudem ist alles Behaartsein tierisch, die Rasur ist das Abzeichen der höheren Zivilisation. Die Polizei ist überdies schon deshalb befugt, die Bärte zu verbieten, weil sie halbe Masken sind, unter denen es schwer ist, seinen Mann wieder zu erkennen; daher sie jeden Unfug begünstigen.

dergleichen Leute denken, kann jeder andere auch denken: daß sie sich zum Denken förmlich zurechtgesetzt und es darauf angelegt haben, bessert die Sache durchaus nicht; da es ihre Kräfte nicht erhöht und man meistens dann am wenigsten denkt, wenn man förmlich sich dazu zurecht gesetzt hat. Dazu kommt noch, daß ihr Intellekt seiner natürlichen Bestimmung, im Dienste des Willens zu arbeiten, getreu bleibt; wie dies eben normal ist. Darum aber liegt ihrem Treiben und Denken stets eine Absicht zum Grunde: sie haben allezeit Zwecke und erkennen nur in Bezug auf diese, mithin nur das, was diesen entspricht. Die willensfreie Aktivität des Intellekts, welche die Bedingung der reinen Objektivität und dadurch aller großer Leistungen ist, bleibt ihnen ewig fremd, ist ihrem Herzen eine Fabel. Für sie haben nur Zwecke Interesse, nur Zwecke Realität: denn in ihnen bleibt das Wollen vorwaltend. Daher ist es doppelt thöricht, an ihren Produktionen seine Zeit zu verschwenden. Allein was das Publikum nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, es nicht erkennen zu wollen, ist die Aristokratie der Natur. Daher legt es sobald die Seltenen und Wenigen, welchen, im Laufe der Jahrhunderte, die Natur den hohen Beruf des Nachdenkens über sie, oder auch der Darstellung des Geistes ihrer Werke, erteilt hatte, aus den Händen, um sich mit den Produktionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. Ist einmal ein Heros dagewesen; so stellt es bald einen Schächer daneben, — als ungefähr auch so einen. Hat einmal die Natur in günstigster Laune das seltenste ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maß hinaus begabten Geist, aus ihren Händen hervorgehn lassen, hat das Schicksal, in milder Stimmung, seine Ausbildung gestattet, ja, haben seine Werke endlich „den Widerstand der stumpfen Welt besiegt“ und sind als Muster anerkannt und anempfohlen, — da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloß ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen, nicht ahnden, wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikware noch nicht ein wahrhaft großer Geist kommt; daher man alsdann diesen gründlich kennen lernen, seine Werke als eine Art Offenbarung betrachten, sie unermüdlich lesen und diurna nocturnaque manu abnutzen, dagegen aber sämtliche Alltagsköpfe liegen

lassen soll, als das, was sie sind, nämlich als etwas so Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand.

In der Philosophie ist der oben geschilderte Hergang auf das trostloseste eingetreten: neben Kant wird durchgängig und überall, nämlich als eben noch so einer, Fichte genannt: „Kant und Fichte" ist zur stehenden Phrase geworden. „Seht, wie wir Aepfel schwimmen!" sagte der — — —. Gleiche Ehre widerfährt dem Schelling, ja, — proh pudor! — sogar dem Unsinnsschmierer und Kopfverderber Hegel! Der Gipfel dieses Parnassus wurde nämlich immer breiter getreten. — „Habt ihr Augen? habt ihr Augen?" möchte man, wie Hamlet seiner nichtswürdigen Mutter, einem solchen Publiko zurufen. Ach, sie haben keine! es sind ja noch immer dieselben, welche überall und jederzeit das echte Verdienst haben verkümmern lassen, um ihre Huldigung Nachäffern und Manieristen, in jeder Gattung, darzubringen. So wähnen sie denn auch, Philosophie zu studieren, wenn sie die allmessentlichen Ausgeburten von Köpfen lesen, in deren dumpfem Bewußtsein sogar die bloßen Probleme der Philosophie so wenig anklingen, wie die Glocke im luftleeren Recipienten; ja, von Köpfen, welche, streng genommen, von der Natur zu nichts anderem gemacht und ausgerüstet wurden, als, eben wie die übrigen, ein ehrliches Gewerbe in der Stille zu treiben, oder das Feld zu bauen, und die Vermehrung des Menschengeschlechts zu besorgen, jedoch vermeinen, von Amts und Pflicht wegen, „schellenlaute Thoren" sein zu müssen. Ihr beständiges Dareinreden und Mitredenwollen gleicht dem der Tauben, die sich in die Konversation mischen, wirkt daher auf die zu allen Zeiten nur ganz vereinzelt Erscheinenden, welche von Natur den Beruf und daher den wirklichen Trieb haben, der Erforschung der höchsten Wahrheiten obzuliegen, nur als ein störendes und verwirrendes Geräusch; wenn es nicht gar, wie sehr oft der Fall ist, ihre Stimme absichtlich erstickt, weil was sie vorbringen, nicht in den Kram jener Leute paßt, denen es mit nichts, als mit Absichten und materiellen Zwecken Ernst sein kann, und die, vermöge ihrer beträchtlichen Anzahl, bald ein Geschrei zuwege bringen, bei dem keiner mehr sein eigenes Wort vernimmt. Heutzutage haben sie sich die Aufgabe gestellt, der Kantischen Philosophie, wie der Wahrheit, zum Trotz, spekulative Theologie, rationale Psychologie, Freiheit des Willens, totale

und absolute Verschiedenheit des Menschen von den Tieren, mittelst Ignorieren der allmählichen Abstufungen des Intellekts in der Tierreihe, zu lehren, wodurch sie nur als remora der redlichen Wahrheitsforschung wirken. Spricht ein Mann, wie ich, so stellen sie sich, als hörten sie nichts. Der Pfiff ist gut, wenn auch nicht neu. Ich will aber doch einmal sehen, ob man nicht einen Dachs aus seinem Loche herauszerren kann.

Die Universitäten nun aber sind offenbar der Herd alles jenes Spiels, welches die Absicht mit der Philosophie treibt. Nur mittelst ihrer konnten Kants, eine Weltepoche in der Philosophie begründende Leistungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines Fichte, die wieder bald darauf ihm ähnliche Gesellen verdrängten. Dies hätte nimmermehr geschehn können vor einem eigentlich philosophischen Publiko, d. h. einem solchen, welches die Philosophie, ohne andere Absicht, bloß ihrer selbst wegen sucht, also vor dem freilich zu allen Zeiten äußerst kleinen Publiko wirklich denkender und ernstlich von der rätselhaften Beschaffenheit unsers Daseins ergriffener Köpfe. Nur mittelst der Universitäten, vor einem Publiko aus Studenten, die alles, was dem Herrn Professor zu sagen beliebt, gläubig annehmen, ist der ganze philosophische Skandal dieser letzten fünfzig Jahre möglich gewesen. Der Grundirrtum hiebei liegt nämlich darin, daß die Universitäten auch in Sachen der Philosophie das große Wort und die entscheidende Stimme sich anmaßen, welche allenfalls den drei obern Fakultäten, jeder in ihrem Bereiche, zukommt. Daß jedoch in der Philosophie, als einer Wissenschaft, die erst gefunden werden soll, die Sache sich anders verhält, wird übersehn; wie auch, daß bei Besetzung philosophischer Lehrstühle, nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, sondern noch mehr die Gesinnungen des Kandidaten in Betracht kommen. Demgemäß nun aber denkt der Student, daß, wie der Professor der Theologie seine Dogmatik, der juristische Professor seine Pandekten, der medizinische seine Pathologie inne hat und besitzt; so müßte auch der allerhöchsten Orts angestellte Professor der Metaphysik diese inne haben und besitzen. Er geht demnach mit kindlichem Vertrauen in dessen Kollegia, und da er daselbst einen Mann findet, der, mit der Miene wohlbewußter Ueberlegenheit, alle je dagewesenen Philosophen von oben herab kritisiert; so zweifelt er nicht, daß

er vor die rechte Schmiede gekommen sei, und prägt sich alle hier sprudelnde Weisheit so gläubig ein, als säße er vor dem Dreifuß der Pythia. Natürlich gibt es, von dem an, für ihn keine andere Philosophie, als die seines Professors. Die wirklichen Philosophen, die Lehrer der Jahrhunderte, ja Jahrtausende, die aber in den Bücherschränken schweigend und ernst auf die warten, welche ihrer begehren, läßt er, als veraltet und widerlegt, ungelesen: er hat sie, wie sein Professor, „hinter sich". Dagegen kauft er sich die messentlich erscheinenden Geisteskinder seines Professors, deren meistens oft wiederholte Auflagen allein aus solchem Hergang der Sache zu erklären sind. Denn auch nach den Universitätsjahren behält, in der Regel, jeder eine gläubige Anhänglichkeit an seinen Professor, dessen Geistesrichtung er früh angenommen und mit dessen Manier er sich befreundet hat. Dadurch erhalten denn dergleichen philosophische Mißgeburten eine ihnen sonst unmögliche Verbreitung, ihre Urheber aber eine einträgliche Celebrität. Wie hätte es außerdem geschehen können, daß z. B. ein solcher Komplex von Verkehrtheiten, wie die „Einleitung in die Philosophie" von Herbart, fünf Auflagen erlebte? Daher schreibt sich denn wieder der Narrenübermut, mit welchem (z. B. S. 234, 235, der vierten Auflage) dieser entschiedene Querkopf vornehm auf Kant herabsieht und ihn mit Nachsicht zurechtweist. —

Betrachtungen dieser Art und namentlich der Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange, stellen in mir mehr und mehr die Meinung fest, daß, wenn es überhaupt eine Philosophie geben soll, d. h. wenn es dem menschlichen Geiste vergönnt sein soll, seine höchsten und edelsten Kräfte dem, ohne allen Vergleich, wichtigsten aller Probleme zuwenden zu dürfen, dies nur dann mit Erfolg geschehn kann, wann die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen bleibt, und daß demnach dieser schon ein Großes für sie thut und ihr seine Humanität und seinen Edelmut genugsam beweist, wenn er sie nicht verfolgt, sondern sie gewähren läßt und ihr Bestand vergönnt, als einer freien Kunst, die übrigens ihr eigener Lohn sein muß; wogegen er des Aufwandes für Professuren derselben sich überhoben achten kann; weil die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben die sein werden, welche eigentlich für sie leben, bis-

weilen aber sogar die sein können, welche versteckterweise gegen sie machinieren.

Oeffentliche Lehrstühle gebühren allein den bereits geschaffenen, wirklich vorhandenen Wissenschaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um sie lehren zu können, die also im ganzen bloß weiter zu geben sind, wie das auf dem schwarzen Brette gebräuchliche tradere besagt; wobei es jedoch den fähigeren Köpfen unbenommen bleibt, sie zu bereichern, zu berichtigen und zu vervollkommnen. Aber eine Wissenschaft, die noch gar nicht existiert, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht einmal ihren Weg sicher kennt, ja deren Möglichkeit noch bestritten wird, eine solche Wissenschaft durch Professoren lehren zu lassen ist eigentlich absurd. Die natürliche Folge davon ist, daß jeder von diesen glaubt, sein Beruf sei, die noch fehlende Wissenschaft zu schaffen; nicht bedenkend, daß einen solchen Beruf nur die Natur, nicht aber das Ministerium des öffentlichen Unterrichts erteilen kann. Er versucht es daher, so gut es gehn will, setzt baldigst seine Mißgeburt in die Welt und gibt sie für die lang ersehnte Sophia aus, wobei es an einem dienstwilligen Kollegen, der bei ihrer Taufe als solcher zu Gevatter steht, gewiß nicht fehlen wird. Danach werden dann die Herren, weil sie ja von der Philosophie leben, so dreist, daß sie sich Philosophen nennen, und demnach auch vermeinen, ihnen gebühre das große Wort und die Entscheidung in Sachen der Philosophie, ja, daß sie am Ende gar noch Philosophenversammlungen (eine Contradictio in adjecto, da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind) ansagen und dann scharenweise zusammenlaufen, das Wohl der Philosophie zu beraten*)!

Vor allem jedoch werden solche Universitätsphilosophen bestrebt sein, der Philosophie diejenige Richtung zu geben, welche den ihnen am Herzen liegenden, oder vielmehr gelegten Zwecken entspricht, und hiezu, erforderlichen Falls, so-

---

*) „Keine alleinseligmachende Philosophie!“ ruft die Philosophasterversammlung in Gotha, d. h. zu deutsch: Kein Streben nach objektiver Wahrheit! Es lebe die Mediokrität! Keine geistige Aristokratie, keine Alleinherrschaft der von der Natur Bevorzugten! Sondern Pöbelherrschaft! Jeder von uns rede wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und einer gelte so viel wie der andere!“ Da haben die Lumpe gutes Spiel! Sie möchten nämlich auch aus der Geschichte der Philosophie die bisherige monarchische Verfassung verbannen, um eine Proletarierrepublik einzuführen: aber die Natur legt Protest ein; sie ist streng aristokratisch!

gar die Lehren der echten frühern Philosophen modeln und verdrehen, zur Not sogar verfälschen, nur damit herauskomme, was sie brauchen. Da nun das Publikum so kindisch ist, stets nach dem Neuesten zu greifen, ihre Schriften aber doch den Titel Philosophie führen; so ist die Folge, daß, durch die Abgeschmacktheit, oder Verkehrtheit, oder Unsinnigkeit, oder wenigstens marternde Langweiligkeit derselben, gute Köpfe, welche Neigung zur Philosophie spüren, von ihr wieder zurückgeschreckt werden, wodurch sie selbst allmählich in Mißkredit gerät, wie dies bereits der Fall ist.

Aber nicht nur steht es mit den eigenen Schöpfungen der Herren schlecht, sondern die Periode seit Kant beweist auch, daß sie nicht einmal im stande sind, das von großen Köpfen Geleistete, als solches Anerkannte und demnach ihrer Obhut Uebergebene fest zu halten und zu bewahren. Haben sie sich nicht die Kantsche Philosophie aus den Händen spielen lassen, durch Fichte und Schelling? Nennen sie nicht noch, durchgängig und höchst skandalöser- und ehrenrühriger weise, den Windbeutel Fichte stets neben Kant, als ungefähr seinesgleichen? Trat nicht, nachdem die obengenannten zwei Philosophaster Kants Lehre verdrängt und antiquiert hatten, an die Stelle der strengen, von Kant aller Metaphysik gesetzten Kontrolle die zügelloseste Phantasterei? Haben sie diese nicht teils brav mitgemacht, teils unterlassen, ihr, mit der Kritik der Vernunft in der Hand, sich fest entgegenzustellen? weil sie nämlich es geratener fanden, die eingetretene laxe Observanz zu benutzen, um entweder ihre selbstausgeheckten Sächelchen, z. B. Herbartische Possen und Friesisches Altweibergeschwätz, und überhaupt jeder seine eigene Marotte, zu Markte zu bringen, oder auch um Lehren der Landesreligion als philosophische Ergebnisse einschwärzen zu können. Hat dies alles nicht den Weg gebahnt zur skandalösesten philosophischen Charlatanerie, deren je die Welt sich zu schämen gehabt hat, zum Treiben des Hegels und seiner erbärmlichen Gesellen? Haben nicht selbst die, welche dem Unwesen sich widersetzten, dabei stets, unter tiefen Bücklingen, vom großen Genie und gewaltigen Geiste jenes Charlatans und Unsinnsschmierers geredet und dadurch bewiesen, daß sie Pinsel sind? Sind nicht hievon (der Wahrheit zur Steuer sei es gesagt) Krug und Fries allein auszunehmen, welche gegen den Kopfverderber geradezu auftretend, ihm bloß die Schonung erwiesen haben, die nun einmal jeder

Philosophieprofessor unwiderruflich gegen den andern ausübt? Hat nicht der Lärm und das Geschrei, welches die deutschen Universitätsphilosophen, in Bewunderung jener drei Sophisten, erhoben, endlich auch in England und Frankreich allgemeine Aufmerksamkeit erregt, welche jedoch, nach näherer Untersuchung der Sache, sich in Gelächter auflöste? — Besonders aber zeigen sie sich als treulose Wächter und Bewahrer der im Laufe der Jahrhunderte schwer errungenen und endlich ihrer Obhut anvertrauten Wahrheiten, sobald es solche sind, die nicht in ihren Kram passen, d. h. nicht zu den Resultaten einer platten, rationalistischen, optimistischen, eigentlich bloß jüdischen Theologie stimmen, als welche der im stillen vorherbeschlossene Zielpunkt ihres ganzen Philosophierens und seiner hohen Redensarten ist. Dergleichen Lehren also, welche die ernstlich gemeinte Philosophie nicht ohne große Anstrengung zu Tage gefördert hat, werden sie zu obliterieren, zu vertuschen, zu verdrehen und herabzuziehn suchen zu dem, was in ihren Studentenerziehungsplan und besagte Rockenphilosophie paßt. Ein empörendes Beispiel dieser Art gibt die Lehre von der Freiheit des Willens. Nachdem die strenge Notwendigkeit aller menschlichen Willensakte durch die vereinten und successiven Anstrengungen großer Köpfe, wie Hobbes, Spinoza, Priestley und Hume unwiderleglich dargethan worden, auch Kant die Sache als bereits vollkommen ausgemacht genommen hatte*); thun sie mit einemmale, als wäre nichts geschehn, verlassen sich auf die Unwissenheit ihres Publikums und nehmen in Gottes Namen, noch am heutigen Tage, in fast allen ihren Lehrbüchern die Freiheit des Willens als eine ausgemachte und sogar unmittelbar gewisse Sache. Wie verdient ein solches Verfahren benannt zu werden? Wenn eine solche, von allen den ebengenannten Philosophen so fest als irgend eine, begründete Lehre dennoch von ihnen verhehlt, oder verleugnet wird, um statt ihrer die entschiedene Absurdität vom freien Willen, weil sie ein notwendiges Bestandstück ihrer Rockenphilosophie ist, den Studenten aufzubinden; sind da die Herren nicht eigentlich die Feinde der Philosophie? Und weil nun (denn conditio optima est ultimi. Sen. ep. 79) die Lehre von

*) Sein auf den kategorischen Imperativ gegründetes Postulat der Freiheit ist bei ihm bloß von praktischer, nicht von theoretischer Gültigkeit. Man sehe meine „Grundprobleme der Ethik", Seite 80 u. 146. (2. Aufl. S. 81 u. 144.)

der strengen Necessitation aller Willensakte nirgends so gründlich, klar, zusammenhängend und vollständig dargethan ist, als in meiner von der norwegischen Societät der Wissenschaften redlich gekrönten Preisschrift; so findet man, ihrer alten Politik, mir überall mit dem passiven Widerstande zu begegnen, gemäß, diese Schrift weder in ihren Büchern, noch in ihren gelehrten Journalen und Litteraturzeitungen irgend erwähnt: sie ist aufs strengste sekretiert und wird comme non avenue angesehn, wie alles, was nicht in ihren erbärmlichen Kram paßt, wie meine Ethik überhaupt, ja, wie alle meine Werke. Meine Philosophie interessiert eben die Herren nicht: das kommt aber daher, daß die Ergründung der Wahrheit sie nicht interessiert. Was sie hingegen interessiert, das sind ihre Gehalte, ihre Honorarlouisdors und ihre Hofratstitel. Zwar interessiert sie auch die Philosophie: insofern nämlich, als sie ihr Brot von derselben haben: insofern interessiert sie die Philosophie. Sie sind es, welche schon Giordano Bruno charakterisiert, als sordidi e mercenarii ingegni, che, poco o niente solleciti circa la verità, si contentano saper, secondo che comunmente è stimato il sapere, amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e reputazion di quella, vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere. (S. Opere di Giordano Bruno publ. da A. Wagner, Lips. 1830, Vol. II, p. 83.) Was also soll ihnen meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, und wäre sie von zehn Akademien gekrönt? Dagegen aber wird was Plattköpfe aus ihrer Schar über den Gegenstand seitdem gefaselt haben, wichtig gemacht und anempfohlen. Brauch' ich ein solches Benehmen zu qualifizieren? Sind das Leute, welche die Philosophie, die Rechte der Vernunft, die Freiheit des Denkens vertreten? — Ein anderes Beispiel derart liefert die spekulative Theologie. Nachdem Kant alle Beweise, die ihre Stützen ausmachten, unter ihr weggezogen, und sie dadurch radikal umgestoßen hat, hält das meine Herren von der lukrativen Philosophie keineswegs ab, noch sechzig Jahre hinterher die spekulative Theologie für den ganz eigentlichen und wesentlichen Gegenstand der Philosophie auszugeben und, weil sie jene explodierten Beweise wieder aufzunehmen sich doch nicht unterstehn, jetzt ohne Umstände, nur immerfort vom Absolutum zu reden, welches Wort gar nichts anderes ist, als ein Enthymem, ein Schluß mit nicht ausgesprochenen Prämissen, zum Behuf der feigen

Verlarvung und hinterlistigen Erschleichung des kosmologischen Beweises, als welcher in eigener Gestalt sich, seit Kant, nicht mehr sehn lassen darf und daher in dieser Verkleidung eingeschwärzt werden muß. Als hätte Kant von diesem letzteren Kniff eine Vorahndung gehabt, sagt er ausdrücklich: „Man hat zu allen Zeiten von dem absolutnotwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehn, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. — — — Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehn, vermittelst des Wortes unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke." (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 592; 5. Aufl., S. 620.) Ich erinnere hier nochmals an meine Lehre, daß Notwendigsein durchaus und überall nichts anderes besagt, als aus einem vorhandenen und gegebenen Grunde folgen: ein solcher Grund ist also gerade die Bedingung aller Notwendigkeit: demnach ist das Unbedingtnotwendige eine Contradictio in adjecto, also gar kein Gedanke, sondern ein hohles Wort, — freilich ein im Bau der Professorenphilosophie gar häufig angewendetes Material. — Hieher gehört ferner, daß, Lockes großer, epochemachender Grundlehre vom Nichtvorhandensein angeborener Ideen, und allen seitdem und auf dem Grunde derselben, namentlich durch Kant gemachten Fortschritten in der Philosophie zum Trotz, die Herren von der φιλοσοφια μισθοφορος, ganz ungeniert, ihren Studenten ein „Gottesbewußtsein", überhaupt ein unmittelbares Erkennen, oder Vernehmen, metaphysischer Gegenstände durch die Vernunft aufbinden. Es hilft nichts, daß Kant, mit dem Aufwande des seltensten Scharfsinns und Tiefsinns, dargethan hat, die theoretische Vernunft könne zu Gegenständen, die über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegen, nimmermehr gelangen: die Herren kehren sich an so etwas nicht; sondern ohne Umstände lehren sie, seit fünfzig Jahren, die Vernunft habe ganz unmittelbare, absolute Erkenntnisse, sei eigentlich ein von Hause aus auf Metaphysik angelegtes Vermögen, welches, über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, das sogenannte Uebersinnliche, das Absolutum, den lieben Gott und was dergleichen noch weiter sein soll, unmittelbar er-

kenne und sicher erfasse. Daß aber unsere Vernunft ein solches, die gesuchten Gegenstände der Metaphysik, nicht mittelst Schlüsse, sondern unmittelbar erkennendes Vermögen sei, ist offenbar eine Fabel, oder gerade herausgesagt, eine palpable Lüge; da es nur einer redlichen, sonst aber nicht schwierigen Selbstprüfung bedarf, um sich von der Grundlosigkeit eines solchen Vorgebens zu überzeugen: zudem es sonst auch ganz anders mit der Metaphysik stehn müßte. Daß dennoch eine solche, alles Grundes, außer der Verlegenheit und den schlauen Absichten ihrer Verbreiter, entbehrende, für die Philosophie grundverderbliche Lüge, seit einem halben Jahrhundert, zum stehenden, tausend und aber tausendmal wiederholten Kathederdogma geworden, und, dem Zeugnis der größten Denker zum Trotz, der studierenden Jugend aufgebunden wird, gehört zu den schlimmsten Früchten der Universitätsphilosophie.

Solcher Vorbereitung jedoch entsprechend, ist bei den Kathederphilosophen das eigentliche und wesentliche Thema der Metaphysik die Auseinandersetzung des Verhältnisses Gottes zur Welt: die weitläuftigsten Erörterungen desselben füllen ihre Lehrbücher. Diesen Punkt ins reine zu bringen, glauben sie sich vor allem berufen und bezahlt; und da ist es nun ergötzlich zu sehn, wie altklug und gelehrt sie vom Absolutum, oder Gott, reden, sich ganz ernsthaft gebärdend, als wüßten sie wirklich irgend etwas davon: es erinnert an den Ernst, mit welchem die Kinder ihr Spiel betreiben. Da erscheint denn jede Messe eine neue Metaphysik, welche aus einem weitläuftigen Bericht über den lieben Gott besteht, auseinandersetzt, wie es eigentlich mit ihm stehe und wie er dazu gekommen sei, die Welt gemacht oder geboren, oder sonstwie hervorgebracht zu haben, so daß es scheint, sie erhielten halbjährlich über ihn die neuesten Nachrichten. Manche geraten nun aber dabei in eine gewisse Verlegenheit, deren Wirkung hochkomisch ausfällt. Sie haben nämlich einen ordentlichen, persönlichen Gott, wie er im Alten Testament steht, zu lehren: das wissen sie. Andrerseits jedoch ist, seit ungefähr vierzig Jahren, der spinozistische Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist, unter den Gelehrten, und sogar den bloß Gebildeten, durchaus vorherrschend und allgemeine Mode: das möchten sie doch auch nicht so ganz fahren lassen; dürfen jedoch nach dieser verbotenen Schüssel eigentlich die Hand nicht ausstrecken. Nun

suchen sie sich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkele, verworrene, konfuse Phrasen und hohlen Wortkram, zu helfen, wobei sie sich jämmerlich drehen und winden: da sieht man denn einige, in einem Atem versichern, der Gott sei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit, verschieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und eins, ja, stecke bis über die Ohren drinne; wodurch sie mich dann jedesmal an den Weber Bottom im Johannisnachtstraum erinnern, welcher verspricht, zu brüllen, wie ein entsetzlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft, wie nur irgend eine Nachtigall flöten kann. In der Ausführung geraten sie dabei in die seltsamste Verlegenheit: sie behaupten nämlich, außerhalb der Welt sei kein Platz für ihn: danach können sie ihn aber innerhalb auch nicht brauchen, rockieren nun mit ihm hin und her, bis sie sich mit ihm zwischen zwei Stühlen niederlassen*).

Hingegen die Kritik der reinen Vernunft, mit ihren Beweisen a priori der Unmöglichkeit aller Gotteserkenntnis, ist ihnen Schnickschnack, durch den sie sich nicht irre machen lassen: sie wissen, wozu sie dasind. Ihnen einzuwenden, daß sich nichts Unphilosophischeres denken läßt, als immerfort von etwas zu reden, von dessen Dasein man erwiesenstermaßen keine Kenntnis und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat, — ist naseweises Einreden: sie wissen, wozu sie dasind. — Ich bin ihnen bekanntlich einer, der tief unter ihrer Notiz und Aufmerksamkeit steht, und durch die gänzliche Nichtbeachtung meiner Werke haben sie an den Tag zu legen vermeint, was ich sei (wiewohl sie gerade dadurch an den Tag gelegt haben, was *sie* sind): daher wird es, wie alles, was ich seit fünfunddreißig Jahren vorgebracht habe, in den Wind geredet sein, wenn ich ihnen sage, daß Kant nicht gescherzt hat, daß wirklich und im vollsten Ernst, die Philosophie keine Theologie ist, noch jemals sein kann; daß sie vielmehr etwas ganz anderes, von jener völlig Verschiedenes ist. Ja, wie bekanntlich jede andere Wissenschaft durch Einmischung von Theologie ver-

---

*) Aus einer analogen Verlegenheit entspringt das Lob, welches jetzt, da nun doch einmal mein Licht nicht mehr unter dem Scheffel steht, mir einige von ihnen erteilen, — um nämlich die Ehre ihres guten Geschmacks zu retten: aber eiligst fügen sie demselben die Versicherung hinzu, daß ich in der Hauptsache unrecht habe: denn sie werden sich hüten, einer Philosophie beizustimmen, die etwas ganz anderes ist, als in hochtrabenden Wortkram verhüllte und wunderlich verbrämte jüdische Mythologie, — wie sie bei ihnen de rigueur ist.

dorben wird, so auch die Philosophie, und zwar am allermeisten; wie solches die Geschichte derselben bezeugt: daß dies sogar auch von der Moral gelte, habe ich in meiner Abhandlung über das Fundament derselben sehr deutlich dargethan; daher die Herren auch über diese mäuschenstill gewesen sind; getreu ihrer Taktik des passiven Widerstandes. Die Theologie nämlich deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philosophie zu und macht daher nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffassung derselben unmöglich. Also, wie gesagt, die Kritik der reinen Vernunft ist ganz ernstlich der Kündigungsbrief der bisherigen Ancilla theologiae gewesen, welche darin, ein für allemal, ihrer gestrengen Gebieterin den Dienst aufgesagt hat. Seitdem hat nun diese sich mit einem Mietling begnügt, der die zurückgelassene Livree des ehemaligen Dieners, bloß zum Schein, gelegentlich anzieht; wie in Italien, wo dergleichen Substitute zumal am Sonntage häufig zu sehn und daher unter dem Namen der Domenichini bekannt sind.

Allein an der Universitätsphilosophie haben Kants Kritiken und Argumente freilich scheitern müssen. Denn da heißt es: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas: die Philosophie *soll* Theologie sein, und wenn die Unmöglichkeit der Sache von zwanzig *Kanten* bewiesen wäre: wir wissen, wozu wir dasind: in majorem Dei gloriam sind wir da. Jeder Philosophieprofessor ist, so gut wie Heinrich VIII., ein defensor fidei, und erkennt hierin seinen ersten und hauptsächlichen Beruf. Nachdem also Kant allen möglichen Beweisen der spekulativen Theologie den Nerv so rein durchschnitten hatte, daß seitdem sich niemand mehr mit ihnen hat befassen mögen; da besteht denn das philosophische Bestreben, seit fast fünfzig Jahren, in allerlei Versuchen, die Theologie fein leise zu erschleichen, und die philosophischen Schriften sind meistens nichts anderes, als fruchtlose Belebungsversuche an einem entseelten Leichnam. So haben denn z. B. die Herren von der lukrativen Philosophie im Menschen ein *Gottesbewußtsein* entdeckt, welches bis dahin aller Welt entgangen war, und werfen damit, durch ihre wechselseitige Einstimmung und die Unschuld ihres nächsten Publikums dreist gemacht, keck und kühn um sich, wodurch sie am Ende gar die ehrlichen Holländer der Universität Leiden verführt haben; so daß diese, die Winkelzüge der Philosophieprofessoren richtig für Fortschritte der Wissen-

schaft ansehend, ganz treuherzig, am 15. Februar 1844, die Preisfrage gestellt haben: Quid statuendum de sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito, u. s. w. Vermöge eines solchen „Gottesbewußtseins“ wäre denn das, was mühsam zu beweisen alle Philosophen, bis auf Kant, sich abarbeiteten, etwas unmittelbar Bewußtes. Welche Pinsel müßten aber dann alle jene früheren Philosophen gewesen sein, die sich ihr Leben lang abgemüht haben, Beweise für eine Sache aufzustellen, deren wir uns geradezu bewußt sind, welches besagt, daß wir sie noch unmittelbarer erkennen, als daß zweimal zwei vier ist, als wozu doch schon Ueberlegung gehört. Eine solche Sache beweisen zu wollen, müßte ja sein, wie wenn man beweisen wollte, daß die Augen sehn, die Ohren hören und die Nase rieche. Und welch unvernünftiges Vieh müßten doch die Anhänger der, nach der Zahl ihrer Bekenner, vornehmsten Religion auf Erden, die Buddhaisten, sein, deren Religionseifer so groß ist, daß in Tibet beinahe der sechste Mensch dem geistlichen Stande angehört und damit dem Cölibat verfallen ist, deren Glaubenslehre jedoch zwar eine höchst lautere, erhabene, liebevolle, ja streng asketische Moral (die nicht, wie die christliche, die Tiere vergessen hat) trägt und stützt, allein nicht nur entschieden atheistisch ist, sondern sogar ausdrücklich den Theismus perhorresziert. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Phänomen, das uns nur aus unserer animalischen Natur bekannt und daher, von dieser gesondert, nicht mehr deutlich denkbar ist: ein solches nun zum Ursprung und Prinzip der Welt zu machen, ist immer ein Satz, der nicht sogleich jedem in den Kopf will; geschweige daß er schon von Hause aus darin wurzelte und lebte. Ein unpersönlicher Gott hingegen ist eine bloße Philosophieprofessorenflause, eine Contradictio in adjecto, ein leeres Wort, die Gedankenlosen abzufinden, oder die Vigilanten zu beschwichtigen.

Zwar atmen also die Schriften unserer Universitätsphilosophen den lebendigsten Eifer für die Theologie; dagegen aber sehr geringen für die Wahrheit. Denn ohne Scheu vor dieser werden Sophismen, Erschleichungen, Verdrehungen, falsche Assertionen, mit unerhörter Dreistigkeit, angewandt, ja angehäuft, werden sogar, wie oben ausgeführt, der Vernunft unmittelbare, übersinnliche Erkenntnisse, — also angeborene Ideen, — angedichtet, oder richtiger angelogen; alles einzig und allein um Theologie herauszubringen: nur Theologie!

nur Theologie! um jeden Preis Theologie! — Ich möchte den Herren unmaßgeblich zu bedenken geben, daß immerhin Theologie viel wert sein mag; ich aber doch etwas kenne, das jedenfalls noch mehr wert ist, nämlich die Redlichkeit; Redlichkeit, wie im Handel und Wandel, so auch im Denken und Lehren: die sollte mir um keine Theologie feil sein.

Wie nun aber die Sachen stehn, muß, wer es mit der Kritik der reinen Vernunft ernstlich genommen, überhaupt es ehrlich gemeint und demnach keine Theologie zu Markte zu bringen hat, jenen Herren gegenüber, freilich zu kurz kommen. Brächte er auch das Vortrefflichste, das je die Welt gesehen, und tischte er alle Weisheit Himmels und der Erden auf; sie werden dennoch Augen und Ohren abwenden, wenn es keine Theologie ist; ja, je mehr Verdienst seine Sache hat, desto mehr wird sie, nicht ihre Bewunderung, sondern ihren Groll erregen; desto determinierteren passiven Widerstand werden sie ihr entgegenstellen, also mit desto hämischerem Schweigen sie zu ersticken suchen, zugleich aber desto lautere Enkomien über die lieblichen Geisteskinder der gedankenreichen Genossenschaft anstimmen, damit nur die ihnen verhaßte Stimme der Einsicht und Aufrichtigkeit nicht durchdringe. So nämlich verlangt es, in diesem Zeitalter skeptischer Theologen und rechtgläubiger Philosophen, die Politik der Herren, welche sich mit Weib und Kind von der Wissenschaft ernähren, welcher meinereins, ein langes Leben hindurch, alle seine Kräfte opfert. Denn ihnen kommt es, den Winken hoher Vorgesetzten gemäß, nur auf Theologie an: alles andere ist Nebensache. Definieren sie doch schon von vorne herein, jeder in seiner Sprache, Wendung und Verschleierung, die Philosophie als spekulative Theologie und geben das Jagdmachen auf Theologie ganz naiv als den wesentlichen Zweck der Philosophie an. Sie wissen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daseins gehn und die Welt, nebst dem Bewußtsein, darin sie sich darstellt als das allein Gegebene, das Problem, das Rätsel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten ist, betrachten soll. Sie ignorieren klüglich, daß Theologie, wenn sie Eingang in die Philosophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erst ihr Kreditiv vorzuweisen hat, das dann geprüft wird auf dem Bureau der Kritik der reinen Vernunft, als welche bei allen Denkenden noch in vollstem Ansehn steht, und an demselben, durch die komischen Grimassen, welche die Katheder-

philosophen des Tages gegen sie zu schneiden bemüht sind, wahrlich nicht das Geringste eingebüßt hat. Ohne ein von ihr bestehendes Kreditiv also findet die Theologie keinen Eintritt und soll ihn weder ertrotzen, noch erschleichen, noch auch erbetteln, mit Berufung darauf, daß Kathederphilosophen nun einmal nichts anderes feil haben dürfen: — mögen sie doch die Butike schließen. Denn die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine, nur äußerst wenigen zugängliche Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehaßte und verfolgte Wahrheit einmal alles Druckes und Zwanges ledig sein, gleichsam ihre Saturnalien, die ja auch dem Sklaven freie Rede gestatten, feiern, ja sogar die Prärogative und das große Wort haben, absolut allein herrschen und kein anderes neben sich gelten lassen soll. Die ganze Welt nämlich, und alles in ihr, ist voller Absicht und meistens niedriger, gemeiner und schlechter Absicht: nur ein Fleckchen soll, ausgemachterweise, von dieser frei bleiben und ganz allein der Einsicht offen stehn, und zwar der Einsicht in die wichtigsten, allen angelegensten Verhältnisse: — das ist die Philosophie. Oder versteht man es etwan anders? nun, dann ist alles Spaß und Komödie, — „wie das denn wohl zuzeiten kommen mag". — Freilich nach den Kompendien der Kathederphilosophen zu urteilen, sollte man eher denken, die Philosophie wäre eine Anleitung zur Frömmigkeit, ein Institut Kirchengänger zu bilden; da ja die spekulative Theologie meistens gleich unverhohlen als der wesentliche Zweck und Ziel der Sache vorausgesetzt und mit allen Segeln und Rudern nur darauf hingesteuert wird. Gewiß aber ist, daß alle und jede Glaubensartikel, sie mögen nun offen und unverhohlen in die Philosophie hineingetragen sein, wie dies in der Scholastik geschah, oder durch petitiones principii, falsche Axiome, erlogene innere Erkenntnisquellen, Gottesbewußtseine, Scheinbeweise, hochtrabende Phrasen und Gallimathias eingeschwärzt werden, wie es heutzutage Brauch ist, der Philosophie zum entschiedenen Verderb gereichen; weil all dergleichen die klare, unbefangene, rein objektive Auffassung der Welt und unsers Daseins, diese erste Bedingung alles Forschens nach Wahrheit, unmöglich macht.

Unter der Benennung und Firma der Philosophie und in fremdartigem Gewande die Grunddogmen der Landesreligion, welche man alsdann, mit einem Hegels würdigen

Ausdruck, „die absolute Religion“ tituliert, vortragen, mag eine recht nützliche Sache sein; sofern es dient, die Studenten den Zwecken des Staates besser anzupassen, imgleichen auch das lesende Publikum im Glauben zu befestigen: aber dergleichen für Philosophie ausgeben heißt denn doch eine Sache für das verkaufen, was sie nicht ist. Wenn dies und alles Obige seinen ungestörten Fortgang behält, muß mehr und mehr die Universitätsphilosophie zu einer remora der Wahrheit werden. Denn es ist um alle Philosophie geschehn, wenn zum Maßstab ihrer Beurteilung, oder gar zur Richtschnur ihrer Sätze, etwas anderes genommen wird, als ganz allein die Wahrheit, die, selbst bei aller Redlichkeit des Forschens und aller Anstrengung der überlegensten Geisteskraft, so schwer zu erreichende Wahrheit: es führt dahin, daß sie zu einer bloßen fable convenue wird, wie Fontenelle die Geschichte nennt. Nie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich rätselhaftes Dasein uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophiert. Daß aber dies der generische Charakter der verschiedenen Spezies jetziger Universitätsphilosophie sei, wird wohl niemand leugnen: denn nur zu sichtbar kollimieren alle ihre Systeme und Sätze nach einem Zielpunkt. Dieser ist zudem nicht einmal das eigentliche, das neutestamentliche Christentum, oder der Geist desselben, als welcher ihnen zu hoch, zu ätherisch, zu excentrisch, zu sehr nicht von dieser Welt, daher zu pessimistisch und hiedurch zur Apotheose des „Staats“ ganz ungeeignet ist; sondern es ist bloß das Judentum, die Lehre, daß die Welt ihr Dasein von einem höchst vortrefflichen, persönlichen Wesen habe, daher auch ein allerliebstes Ding παντα καλὰ λιαν sei. Dies ist ihnen aller Weisheit Kern, und dahin soll die Philosophie führen, oder, sträubt sie sich, geführt werden. Daher denn auch der Krieg, den, seit dem Sturz der Hegelei, alle Professoren gegen den sogenannten Pantheismus führen, in dessen Perhorreszierung sie wetteifern, einmütig den Stab über ihn brechend. Ist etwan dieser Eifer aus der Entdeckung triftiger und schlagender Gründe gegen denselben entsprungen? Oder sieht man nicht vielmehr, mit welcher Ratlosigkeit und Angst sie nach Gründen gegen jenen in ursprünglicher Kraft ruhig dastehenden und sie belächelnden Gegner suchen? kann man daher noch bezweifeln, daß bloß die Inkompatibilität jener

Lehre mit der „absoluten Religion“ es ist, warum sie nicht wahr sein soll, nicht soll, und wenn die ganze Natur sie mit tausend und aber tausend Kehlen verkündigte. Die Natur soll schweigen, damit das Judentum spreche. Wenn nun ferner, neben der „absoluten Religion“, noch irgend etwas bei ihnen Berücksichtigung findet; so versteht es sich, das es die sonstigen Wünsche eines hohen Ministeriums, bei dem die Macht Professuren zu geben und zu nehmen ist, sein werden. Ist doch dasselbe die Muse, welche sie begeistert und ihren Lukubrationen vorsteht, daher wohl auch am Eingange, in Form einer Dedikation, ordentlich angerufen wird. Das sind mir die Leute, die Wahrheit aus dem Brunnen zu ziehn, den Schleier des Truges zu zerreißen und aller Verfinsterung Hohn zu sprechen.

Zu keinem Lehrfache wären, der Natur der Sache nach, so entschieden Leute von überwiegenden Fähigkeiten und durchdrungen von Liebe zur Wissenschaft und Eifer für die Wahrheit erfordert, als da, wo die Resultate der höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes, in der wichtigsten aller Angelegenheiten, der Blüte einer neuen Generation, im lebendigen Worte, übergeben, ja, der Geist der Forschung in ihr erweckt werden soll. Andrerseits aber wieder halten die Ministerien dafür, daß kein Lehrfach auf die innerste Gesinnung der künftigen gelehrten, also den Staat und die Gesellschaft eigentlich lenkenden Klasse so viel Einfluß habe, wie gerade dieses; daher es nur mit den allerdevotesten, ihre Lehre gänzlich nach dem Willen und jedesmaligen Ansichten des Ministeriums zuschneidenden Männern besetzt werden darf. Natürlich ist es dann die erstere dieser beiden Anforderungen, welche zurückstehn muß. Wer nun aber mit diesem Stande der Dinge nicht bekannt ist, dem kann es zuzeiten vorkommen, als ob seltsamerweise gerade die entschiedensten Schafsköpfe sich der Wissenschaft des Plato und Aristoteles gewidmet hätten.

Ich kann hier nicht die beiläufige Bemerkung unterdrücken, daß eine sehr nachteilige Vorschule zur Professur der Philosophie die Hauslehrerstellen sind, welche beinahe alle, die jemals jene bekleideten, nach ihren Universitätsstudien, mehrere Jahre hindurch versehn haben. Denn solche Stellen sind eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügsamkeit. Besonders wird man darin gewohnt, seine Lehren ganz und gar dem Willen des Brotherrn zu unter-

werfen und keine anderen als dessen Zwecke zu kennen. Diese, früh angenommene Gewohnheit wurzelt ein und wird zur zweiten Natur; so daß man nachher, als Philosophieprofessor, nichts natürlicher findet, als auch die Philosophie ebenso den Wünschen des die Professuren besetzenden Ministeriums gemäß zuzuschneiden und zu modeln; woraus denn am Ende philosophische Ansichten, oder gar Systeme, wie auf Bestellung gemacht, hervorgehn. Da hat die Wahrheit schönes Spiel! — Hier stellt sich freilich heraus, daß um dieser unbedingt zu huldigen, um wirklich zu philosophieren, zu so vielen Bedingungen fast unumgänglich auch noch diese kommt, daß man auf eigenen Beinen stehe und keinen Herrn kenne, wonach denn das δος μοι που στω in gewissem Sinne auch hier gelte. Wenigstens haben die allermeisten von denen, die je etwas Großes in der Philosophie leisteten, sich in diesem Falle befunden. Spinoza war sich der Sache so deutlich bewußt, daß er die ihm angetragene Professur gerade deshalb ausschlug.

Ἡμισυ γαρ τ᾽ αρετης αποαινυται ευρυοπα Ζευς
Ανερος, ευτ᾽ αν μιν κατα δουλιον ημαρ ελησιν.

Das wirkliche Philosophieren verlangt Unabhängigkeit:

Πας γαρ ανηρ πενιη δεδμημενος ουτε τι ειπειν
Ουθ᾽ ερξαι δυναται, γλωσσα δε οἱ δεδεται.
Theogn.

Auch in Sadis Gulistan wird gesagt, daß wer Nahrungssorgen hat, nichts leisten kann. (S. Sadis Gulistan übers. von Graf, Leipzig 1846, S. 185.) Dafür jedoch ist der echte Philosoph, seiner Natur nach, ein genügsames Wesen und bedarf nicht viel, um unabhängig zu leben: denn allemal wird sein Wahlspruch Shenstones Satz sein: Liberty is a more invigorating cordial than Tokay. (Freiheit ist eine kräftigere Herzstärkung, als Tokayer.)

Wenn nun also es sich bei der Sache um nichts anderes handelte, als um die Förderung der Philosophie und das Vordringen auf dem Wege zur Wahrheit; so würde ich als das Beste empfehlen, daß man die Spiegelfechterei, welche damit auf den Universitäten getrieben wird, einstellte. Denn diese sind wahrlich nicht der Ort für ernstlich und redlich gemeinte Philosophie, deren Stelle dort nur zu oft eine in

ihre Kleider gesteckte und aufgeputzte Drahtpuppe einnehmen und als ein nervis alienis mobile lignum paradieren und gestikulieren muß. Wenn nun aber gar eine solche Katheder-philosophie noch durch unverständliche, gehirnbetäubende Phrasen, neugeschaffene Worte und unerhörte Einfälle, deren Absurdes spekulativ und transcendental genannt wird, die Stelle wirklicher Gedanken ersetzen will; so wird sie zu einer Parodie der Philosophie, die diese in Mißkredit bringt; welches in unsern Tagen der Fall gewesen ist. Wie kann denn auch, unter allem solchen Treiben, selbst nur die Möglichkeit jenes tiefen Ernstes, der neben der Wahrheit alles geringschätzt und die erste Bedingung zur Philosophie ist, bestehen? — Der Weg zur Wahrheit ist steil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn keiner zurücklegen; vielmehr thäten Flügel not. Demnach also wäre ich dafür, daß die Philosophie aufhörte, ein Gewerbe zu sein: die Erhabenheit ihres Strebens verträgt sich nicht damit; wie ja dieses schon die Alten erkannt haben. Es ist gar nicht nötig, daß auf jeder Universität ein paar schale Schwätzer gehalten werden, um den jungen Leuten alle Philosophie auf zeitlebens zu verleiden. Auch Voltaire sagt ganz richtig: Les gens de lettres, qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensans répandus dans le monde, sont les lettres isolés, les vrais savans, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies: et ceux-là ont presque toujours été persécutés. — Alle der Philosophie von außen gebotene Hilfe ist, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Interesse jener ist zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieser niedrig gesinnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehn könnte. Dagegen hat sie ihren eigenen Leitstern, der nie untergeht. Darum lasse man sie gewähren, ohne Beihilfe, aber auch ohne Hindernisse, und gebe nicht dem ernsten, von der Natur geweihten und ausgerüsteten Pilger zum hochgelegenen Tempel der Wahrheit den Gesellen bei, dem es eigentlich nur um ein gutes Nachtlager und eine Abendmahlzeit zu thun ist: denn es ist zu besorgen, daß er, um nach diesen einlenken zu dürfen, jenem ein Hindernis in den Weg wälzen werde.

Diesem allen zufolge halte ich, von den Staatszwecken, wie gesagt, absehend und bloß das Interesse der Philosophie betrachtend, für wünschenswert, daß aller Unterricht in der-

selben auf Universitäten streng beschränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeschlossenen und streng beweisbaren Wissenschaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in einem Semester von Thales bis Kant zu absolvierende Geschichte der Philosophie, damit sie, infolge ihrer Kürze und Uebersichtlichkeit, den eigenen Ansichten des Herrn Professors möglichst wenig Spielraum gestatte und bloß als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete. Denn die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen läßt sich durchaus nur in ihren eigenen Werken machen und keineswegs durch Relationen aus zweiter Hand; — wovon ich die Gründe bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe meines Hauptwerkes dargelegt habe. Zudem hat das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen jedenfalls einen wohlthätigen und fördernden Einfluß auf den Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt, statt daß bei jenen Geschichten der Philosophie er immer nur die Bewegung erhält, die ihm der hölzerne Gedankengang so eines Alltagskopfs erteilen kann, der sich die Sache auf seine Weise zurecht gelegt hat. Daher also möchte ich jenen Kathedervortrag beschränken auf den Zweck einer allgemeinen Orientierung auf dem Felde der bisherigen philosophischen Leistungen, mit Beseitigung aller Ausführungen, wie auch aller Pragmaticität der Darstellung, die weiter gehn wollte, als bis zur Nachweisung der unverkennbaren Anknüpfungspunkte der successiv auftretenden Systeme an früher dagewesene: also ganz im Gegensatz der Anmaßung Hegelianischer Geschichtschreiber der Philosophie, welche jedes System als notwendig eintretend darthun, und sonach, die Geschichte der Philosophie a priori konstruierend, uns beweisen, daß jeder Philosoph gerade das, was er gedacht hat, und nichts anderes, habe denken müssen; wobei denn der Herr Professor so recht bequem sie alle von oben herab übersieht, wo nicht gar belächelt. Der Sünder! als ob nicht alles das Werk einzelner und einziger Köpfe gewesen wäre, die sich in der schlechten Gesellschaft dieser Welt eine Weile haben herumstoßen müssen, damit solche gerettet und erlöst werde aus den Banden der Roheit und Verdummung; Köpfe, die ebenso individuell, wie selten sind, daher von jedem derselben das Ariostische natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem Maße gilt; — und als ob, wenn Kant an den Blattern gestorben wäre, auch ein andrer die Kritik

der reinen Vernunft würde geschrieben haben, — wohl einer von jenen, aus der Fabrikware der Natur und mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn, so einer mit der normalen Ration von drei Pfund groben Gehirns, hübsch fester Textur, in zolldicker Hirnschale wohl verwahrt, beim Gesichtswinkel von 70 Grad, dem matten Herzschlag, den trüben, spähenden Augen, den stark entwickelten Freßwerkzeugen, der stockenden Rede und dem schwerfälligen, schleppenden Gange, als welcher Takt hält mit der Krötenagilität seiner Gedanken: — ja, ja, wartet nur, die werden euch Kritiken der reinen Vernunft und auch Systeme machen, sobald nur der vom Professor berechnete Zeitpunkt da und die Reihe an sie gekommen ist, — dann, wann die Eichen Aprikosen tragen. — Die Herren haben freilich gute Gründe, möglichst viel der Erziehung und Bildung zuzuschreiben, sogar, wie wirklich einige thun, die angeborenen Talente ganz zu leugnen und auf alle Weise sich gegen die Wahrheit zu verschanzen, daß alles darauf ankommt, wie einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studiert. Es ist nun aber doch nicht anders: aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustoßen; so müßte es diese doch bestehn lassen, — und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich „von Gottes Gnaden".

Transcendente Spekulation
über die anscheinende Absichtlichkeit im
Schicksale des einzelnen.

Το εἰκῇ οὐκ ἔστι ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις.
Plotin. Enn. IV, L. 4, c. 35.

Obgleich die hier mitzuteilenden Gedanken zu keinem festen Resultate führen, vielleicht eine bloße metaphysische Phantasie genannt werden könnten; so habe ich mich doch nicht entschließen können, sie der Vergessenheit zu übergeben; weil sie manchem, wenigstens zum Vergleich mit seinen eigenen, über denselben Gegenstand gehegten, willkommen sein werden. Auch ein solcher jedoch ist zu erinnern, daß an ihnen alles zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem. Demnach hat man hier nichts weniger, als entschiedene Aufschlüsse zu erwarten, vielmehr die bloße Ventilation eines sehr dunkeln Sachverhältnisses, welches jedoch vielleicht jedem, im Verlaufe seines eigenen Lebens, oder beim Rückblick auf dasselbe, sich öfter aufgedrungen hat. Sogar mögen unsere Betrachtungen darüber vielleicht nicht viel mehr sein, als ein Tappen und Tasten im Dunkeln; wo man merkt, daß wohl etwas sei, jedoch nicht recht weiß, wo, noch was. Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton geraten sollte; so sei hier ein für allemal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Mutmaßung weitschweifig und matt zu werden; daß es mithin nicht ernstlich zu nehmen ist.

Der Glaube an eine spezielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen

Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgend welchen bestimmten Dogmen. — Zuvörderst läßt sich ihm entgegensetzen, daß er, nach Art alles Götterglaubens, nicht eigentlich aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen entsprungen, nämlich zunächst das Kind unsrer Bedürftigkeit sei. Denn die Data, welche bloß die Erkenntnis dazu geliefert hätte, ließen sich vielleicht darauf zurückführen, daß der Zufall, welcher uns hundert arge, und wie durchdacht tückische Streiche spielt, dann und wann einmal auserlesen günstig ausfällt, oder auch mittelbar sehr gut für uns sorgt. In allen solchen Fällen erkennen wir in ihm die Hand der Vorsehung, und zwar am deutlichsten dann, wann er, unsrer eigenen Einsicht zuwider, ja, auf von uns verabscheuten Wegen, uns zu einem beglückenden Ziele hingeführt hat; wo wir alsdann sagen tunc bene navigavi, cum naufragium feci, und der Gegensatz zwischen Wahl und Führung ganz unverkennbar, zugleich aber zum Vorteil der letzteren, fühlbar wird. Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein „Wer weiß wozu es gut ist," — welches eigentlich aus der Einsicht entsprungen ist, daß, obwohl der Zufall die Welt beherrscht, er doch den Irrtum zum Mitregenten hat und, weil wir diesem, ebensosehr als jenem, unterworfen sind, vielleicht eben das ein Glück ist, was uns jetzt als ein Unglück erscheint. So fliehen wir dann von den Streichen des einen Welttyrannen zum andern, indem wir vom Zufall an den Irrtum appellieren.

Hievon jedoch abgesehn, ist, dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Absicht unterzulegen, ein Gedanke, der an Verwegenheit seinesgleichen sucht. Dennoch glaube ich, daß jeder, wenigstens einmal in seinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat. Auch findet man ihn bei allen Völkern und neben allen Glaubenslehren; wiewohl am entschiedensten bei den Mohammedanern. Es ist ein Gedanke, der, je nachdem man ihn versteht, der absurdeste, oder der tiefsinnigste sein kann. Gegen die Beispiele inzwischen, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, so frappant sie auch bisweilen sein mögen, die stehende Einrede diese, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unsere Angelegenheiten gut,

ja, selbst besser besorgte, als unser Verstand und unsere Einsicht es vermocht hätten.

Daß alles, ohne Ausnahme, was geschieht, mit *strenger Notwendigkeit* eintritt, ist eine a priori einzusehende, folglich unumstößliche Wahrheit: ich will sie hier den demonstrablen Fatalismus nennen. In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens ergibt sie sich (S. 62; 2. Aufl. S. 60) als das Resultat aller vorhergegangenen Untersuchungen. Sie wird empirisch und a posteriori bestätigt, durch die nicht mehr zweifelhafte Thatsache, daß magnetische Somnambule, daß mit dem zweiten Gesichte begabte Menschen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs, das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden*). Am auffallendsten ist diese empirische Bestätigung meiner Theorie der strengen Notwendigkeit alles Geschehenden beim *zweiten Gesicht*. Denn das vermöge desselben, oft lange vorher Verkündete sehn wir nachmals, ganz genau und mit allen Nebenumständen, wie sie angegeben waren, eintreten, sogar dann, wann man sich absichtlich und auf alle Weise bemüht hatte, es zu hintertreiben, oder die eintreffende Begebenheit, wenigstens in irgend einem Nebenumstande, von der mitgeteilten Vision abweichen zu machen; welches stets vergeblich gewesen ist; indem dann gerade das, welches das vorher Verkündete vereiteln sollte, allemal es herbeizuführen gedient hat; gerade so, wie sowohl in den Tragödien, als in der Geschichte der Alten, das von Orakeln oder Träumen verkündigte Unheil eben durch die Vorkehrungsmittel dagegen herbeigezogen wird. Als Beispiele hievon nenne ich, aus so vielen, bloß den König Oedipus und die schöne Geschichte vom Krösos mit dem Adrastos im ersten Buche des Herodot, c. 35—43. Die diesen ent-

*) In den Times vom 2. Dezember 1852 steht folgende gerichtliche Aussage: Zu Newent in Glocestershire wurde vor dem Coroner, Mr. Lovegrove, eine gerichtliche Untersuchung über den im Wasser gefundenen Leichnam des Mannes Mark Lane abgehalten. Der Bruder des Ertrunkenen sagte aus, daß er, auf die erste Nachricht vom Vermißtwerden seines Bruders Markus, sogleich erwidert habe: „Dann ist er ertrunken: denn dies hat mir diese Nacht geträumt und daß ich, tief im Wasser stehend, bemüht war, ihn herauszuziehen.“ In der nächstfolgenden Nacht träumte ihm abermals, daß sein Bruder nahe bei der Schleuse zu Oxenhall ertrunken sei und daß *neben ihm eine Forelle schwamm*. Am folgenden Morgen ging er, in Begleitung seines andern Bruders, nach Oxenhall: daselbst sah er *eine Forelle im Wasser*. Sogleich war er überzeugt, daß sein Bruder hier liegen müsse, und wirklich fand die Leiche sich an der Stelle. — Also etwas so Flüchtiges, wie das Vorübergleiten einer Forelle, wird um mehrere Stunden, auf die Sekunde genau, vorhergesehn!

sprechenden Fälle beim zweiten Gesicht findet man, von dem grundehrlichen Bende Bendsen mitgeteilt, im dritten Hefte des achten Bandes des Archivs für tierischen Magnetismus von Kieser (besonders Beisp. 4, 12, 14, 16); wie einen in Jung Stillings Theorie der Geisterkunde § 155. Wäre nun die Gabe des zweiten Gesichts so häufig, wie sie selten ist; so würden unzählige Vorfälle, vorherverkündet, genau eintreffen und der unleugbare faktische Beweis der strengen Notwendigkeit alles und jedes Geschehenden, jedem zugänglich, allgemein vorliegen. Dann würde kein Zweifel mehr darüber bleiben, daß, so sehr auch der Lauf der Dinge sich als rein zufällig darstellt, er es im Grunde doch nicht ist, vielmehr alle diese Zufälle selbst, τα εικῃ φερομενα, von einer, tief verborgenen Notwendigkeit, εἱμαρμενη, umfaßt werden, deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist. In diese einen Blick zu thun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der in Erinnerung gebrachten, thatsächlichen Mantik nun aber folgt eigentlich nicht bloß, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Notwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum voraus bestimmt und objektiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen: indessen ließe sich dieses allenfalls noch auf die bloße Notwendigkeit ihres Eintritts infolge des Verlaufs der Kausalkette zurückführen. Jedenfalls aber ist die Einsicht, oder vielmehr die Ansicht, daß jene Notwendigkeit alles Geschehenden keine blinde sei, also der Glaube an einen ebenso planmäßigen, wie notwendigen Hergang in unserm Lebenslauf, ein Fatalismus höherer Art, der jedoch nicht, wie der einfache, sich demonstrieren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht jeder, früher oder später, einmal gerät und ihn, nach Maßgabe seiner Denkungsart, eine Zeit lang, oder auf immer festhält. Wir können denselben, zum Unterschiede von dem gewöhnlichen und demonstrabeln, den transcendenten Fatalismus nennen. Er stammt nicht, wie jener, aus einer eigentlich theoretischen Erkenntnis, noch aus der zu dieser nötigen Untersuchung, als zu welcher wenige befähigt sein würden; sondern er setzt sich aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmählich ab. Unter diesen nämlich machen sich jedem gewisse Vorgänge bemerklich, welche einerseits, vermöge ihrer besondern und großen Zweckmäßigkeit für ihn, den Stempel einer moralischen, oder innern Notwendigkeit, andrerseits

jedoch den der äußern, gänzlichen Zufälligkeit deutlich ausgeprägt an sich tragen. Das öftere Vorkommen derselben führt allmählich zu der Ansicht, die oft zur Ueberzeugung wird, daß der Lebenslauf des einzelnen, so verworren er auch scheinen mag, ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei, so gut wie das durchdachteste Epos*). Die durch denselben ihm erteilte Belehrung nun aber bezöge sich allein auf seinen individuellen Willen, — welcher, im letzten Grunde, sein individueller Irrtum ist. Denn nicht in der Weltgeschichte, wie die Professorenphilosophie es wähnt, ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des einzelnen. Die Völker existieren ja bloß in abstracto: die einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration: ich erinnere hier an das was ich, „Welt als Wille u. Vorst." Bd. 1, § 35, darüber gesagt habe. — Also in Hinsicht auf das eigene individuelle Schicksal erwächst in vielen jener transcendente Fatalismus, zu welchem die aufmerksame Betrachtung des eigenen Lebens, nachdem sein Faden zu einer beträchtlichen Länge ausgesponnen worden, vielleicht jedem einmal Anlaß gibt, und der nicht nur viel Troſtreiches, sondern vielleicht auch viel Wahres hat; daher er zu allen Zeiten, sogar als Dogma, behauptet worden**). Als völlig unbefangen verdient das Zeugnis eines erfahrenen Welt- und Hofmannes, und dazu in einem nestorischen Alter abgelegt, hier angeführt zu werden, nämlich das des neunzigjährigen Knebel, der in einem Briefe sagt: „Man wird, bei genauer Beobachtung, finden, daß in dem Leben der meisten Menschen sich ein gewisser Plan findet, der, durch die eigene Natur, oder durch die Umstände, die sie führen, ihnen gleichsam vorgezeichnet ist. Die Zustände ihres Lebens mögen noch so abwechselnd und veränderlich sein, es zeigt

*) Wenn wir manche Scenen unsrer Vergangenheit genau durchdenken, erscheint uns alles darin so wohl abgekartet, wie in einem recht planmäßig angelegten Roman.

**) Weder unser Thun, noch unser Lebenslauf ist unser Werk; wohl aber das, was keiner dafür hält: unser Wesen und Dasein. Denn auf Grundlage dieses und der in strenger Kausalverknüpfung eintretenden Umstände und äußern Begebenheiten geht unser Thun und Lebenslauf mit vollkommner Notwendigkeit vor sich. Demnach ist schon bei der Geburt des Menschen sein ganzer Lebenslauf, bis ins Einzelne, unwiderruflich bestimmt; so daß eine Somnambule in höchster Potenz ihn genau vorhersagen könnte. Wir sollten diese große und sichere Wahrheit im Auge behalten, bei Betrachtung und Beurteilung unsers Lebenslaufs, unsrer Thaten und Leiden.

sich doch am Ende ein Ganzes, das unter sich eine gewisse Uebereinstimmung bemerken läßt. — — — — Die Hand eines bestimmten Schicksals, so verborgen sie auch wirken mag, zeigt sich auch genau, sie mag nun durch äußere Wirkung, oder innere Regung bewegt sein: ja, widersprechende Gründe bewegen sich oftmals in ihrer Richtung. So verwirrt der Lauf ist, so zeigt sich immer Grund und Richtung durch." (Knebels litterarischer Nachlaß. 2. Aufl. 1840. Bd. 3, S. 452.)

Die hier ausgesprochene Planmäßigkeit im Lebenslauf eines jeden läßt sich nun zwar zum Teil aus der Unveränderlichkeit und starren Konsequenz des angebornen Charakters erklären, als welche den Menschen immer in dasselbe Gleis zurückbringt. Was diesem Charakter eines jeden das Angemessenste ist, erkennt er so unmittelbar und sicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektierte Bewußtsein aufnimmt, sondern unmittelbar und wie instinktmäßig danach handelt. Diese Art von Erkenntnis ist insofern, als sie ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtsein gekommen zu sein, den reflex motions des Marshal Hall zu vergleichen. Vermöge derselben verfolgt und ergreift jeder, dem nicht, entweder von außen, oder von seinen eigenen falschen Begriffen und Vorurteilen, Gewalt geschieht, das ihm individuell Angemessene, auch ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können; wie die im Sande, von der Sonne bebrütete und aus dem Ei gekrochene Schildkröte, auch ohne das Wasser erblicken zu können, sogleich die gerade Richtung dahin einschlägt. Dies also ist der innere Kompaß, der geheime Zug, der jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemessene ist, dessen gleichmäßige Richtung er aber erst gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat. — Dennoch scheint dies, dem mächtigen Einfluß und der großen Gewalt der äußern Umstände gegenüber, nicht ausreichend: und dabei ist es nicht sehr glaublich, daß das Wichtigste in der Welt, der durch so vieles Thun, Plagen und Leiden erkaufte menschliche Lebenslauf, auch nur die andere Hälfte seiner Lenkung, nämlich den von außen kommenden Teil, so ganz eigentlich und rein aus der Hand eines wirklich blinden, an sich selbst gar nichts seienden und aller Anordnung entbehrenden Zufalls erhalten sollte. Vielmehr wird man versucht, zu glauben, daß, — wie es gewisse Bilder gibt, Anamorphosen genannt (Pouillet II, 171),

welche dem bloßen Auge nur verzerrte und verstümmelte Ungestalten, hingegen in einem konischen Spiegel gesehn regelrechte menschliche Figuren zeigen, — so die rein empirische Auffassung des Weltlaufs jenem Anschauen des Bildes mit nacktem Auge gleicht, das Verfolgen der Absicht des Schicksals hingegen dem Anschauen im konischen Spiegel, der das dort auseinander Geworfene verbindet und ordnet. Jedoch läßt dieser Ansicht sich immer noch die andere entgegenstellen, daß der planmäßige Zusammenhang, welchen wir in den Begebenheiten unsers Lebens wahrzunehmen glauben, nur eine unbewußte Wirkung unsrer ordnenden und schematisierenden Phantasie sei, derjenigen ähnlich, vermöge welcher wir auf einer befleckten Wand menschliche Figuren und Gruppen deutlich und schön erblicken, indem wir planmäßigen Zusammenhang in Flecke bringen, die der blindeste Zufall gestreut hat. Inzwischen ist doch zu vermuten, daß das, was, im höchsten und wahrsten Sinne des Worts, für uns das Rechte und Zuträgliche ist, wohl nicht das sein kann, was bloß projektiert, aber nie ausgeführt wurde, was also nie eine andere Existenz, als die in unsern Gedanken, erhielt, — die vani disegni, che non han' mai loco des Ariosto, — und dessen Vereitelung durch den Zufall wir nachher zeitlebens zu betrauern hätten; sondern vielmehr das, was real ausgeprägt wird im großen Bilde der Wirklichkeit und wovon wir, nachdem wir dessen Zweckmäßigkeit erkannt haben, mit Ueberzeugung sagen sic erat in fatis, so hat es kommen müssen; daher denn für die Realisierung des in diesem Sinne Zweckmäßigen auf irgend eine Weise gesorgt sein müßte, durch eine im tiefsten Grunde der Dinge liegende Einheit des Zufälligen und Notwendigen. Vermöge dieser müßten, beim menschlichen Lebenslauf, die innere, sich als instinktartiger Trieb darstellende Notwendigkeit, sodann die vernünftige Ueberlegung und endlich die äußere Einwirkung der Umstände sich wechselseitig dergestalt in die Hände arbeiten, daß sie, am Ende desselben, wenn er ganz durchgeführt ist, ihn als ein wohlgegründetes, vollendetes Kunstwerk erscheinen ließen; obgleich vorher, als er noch im Werden war, an demselben, wie an jedem erst angelegten Kunstwerk, sich oft weder Plan, noch Zweck erkennen ließ. Wer aber erst nach der Vollendung hinzuträte und ihn genau betrachtete, müßte so einen Lebenslauf anstaunen als das Werk der überlegtesten Vorhersicht, Weisheit und Beharrlich-

keit. Die Bedeutsamkeit desselben im ganzen jedoch würde sein, je nachdem das Subjekt desselben ein gewöhnliches oder außerordentliches war. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man den sehr transcendenten Gedanken fassen, daß diesem mundus phaenomenon, in welchem der Zufall herrscht, durchgängig und überall ein mundus intelligibilis zum Grunde läge, welcher den Zufall selbst beherrscht. — Die Natur freilich thut alles nur für die Gattung und nichts bloß für das Individuum; weil ihr jene alles, dieses nichts ist. Allein was wir hier als wirkend voraussetzen, wäre nicht die Natur, sondern das jenseit der Natur liegende Metaphysische, welches in jedem Individuo ganz und ungeteilt existiert, dem daher dieses alles gilt.

Zwar müßte man eigentlich, um über diese Dinge ins reine zu kommen, zuvor folgende Fragen beantworten: Ist ein gänzliches Mißverhältnis zwischen dem Charakter und dem Schicksal eines Menschen möglich? — oder paßt, auf die Hauptsache gesehn, jedes Schicksal zu jedem Charakter? — oder endlich fügt wirklich eine geheime, unbegreifliche Notwendigkeit, dem Dichter eines Dramas zu vergleichen, beide jedesmal passend aneinander? — Aber eben hierüber sind wir nicht im klaren.

Inzwischen glauben wir, unserer Thaten in jedem Augenblicke Herr zu sein. Allein, wenn wir auf unsern zurückgelegten Lebensweg zurücksehn und zumal unsere unglücklichen Schritte, nebst ihren Folgen, ins Auge fassen; so begreifen wir oft nicht, wie wir haben dieses thun, oder jenes unterlassen können; so daß es aussieht, als hätte eine fremde Macht unsre Schritte gelenkt. Deshalb sagt Shakespeare:

Fate, show thy force; ourselves we do not owe;
What is decreed must be, and be this so!

Twelfth-night, A. 1, sc. 5.

(Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was sein soll muß geschehn, und keiner ist sein eigen.)

Auch Goethe sagt, im Götz von Berlichingen (Akt 5): „Wir Menschen führen uns nicht selbst: bösen Geistern ist Macht über uns gelassen, daß sie ihren Mutwillen an unserm Verderben üben.“ Auch im Egmont (Akt 5, letzte Scene): „Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem

Schicksale gezogen." Ja, schon der Prophet Jeremias hat es gesagt: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." (10, 23.) Man vergleiche hiemit Herodot L. I, c. 91 und IX, c. 16; auch Lukians Totengespräche XIX und XXX. Die Alten werden es nicht müde, in Versen und in Prosa, die Allgewalt des Schicksals hervorzuheben, wobei sie auf die Ohnmacht des Menschen, ihm gegenüber, hinweisen. Man sieht überall, daß dies eine Ueberzeugung ist, von der sie durchdrungen sind, indem sie einen geheimnisvollen und tiefern Zusammenhang der Dinge ahnden, als der klar empirische ist. Daher die vielen Benennungen dieses Begriffs im Griechischen: ποτμος, αἶσα, εἱμαρμενη, πεπρωμενη, μοιρα, Ἀδραστεια und vielleicht noch andere. Das Wort προνοια hingegen verschiebt den Begriff der Sache, indem es vom νους, dem Sekundären ausgeht, wodurch er freilich plan und begreiflich, aber auch oberflächlich und falsch wird. — Dies alles beruht darauf, daß unsere Thaten das notwendige Produkt zweier Faktoren sind, deren einer, unser Charakter, unabänderlich feststeht, uns jedoch nur a posteriori, also allmählich, bekannt wird; der andere aber sind die Motive: diese liegen außerhalb, werden durch den Weltlauf notwendig herbeigeführt und bestimmen den gegebenen Charakter, unter Voraussetzung seiner feststehenden Beschaffenheit, mit einer Notwendigkeit, welche der mechanischen gleichkommt. Das über den so erfolgenden Verlauf nun aber urteilende Ich ist das Subjekt des Erkennens, als solches jenen beiden fremd und bloß der kritische Zuschauer ihres Wirkens. Da mag es denn freilich zuzeiten sich verwundern.

Hat man aber einmal den Gesichtspunkt jenes transcendenten Fatalismus gefaßt und betrachtet nun von ihm aus ein individuelles Leben; so hat man bisweilen das wunderlichste aller Schauspiele vor Augen, an dem Kontraste zwischen der offenbaren, physischen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moralisch-metaphysischen Notwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonstrabel ist, vielmehr immer noch bloß eingebildet sein kann. Um dieses durch ein allbekanntes Beispiel, welches zugleich, wegen seiner Grellheit, geeignet ist, als Typus der Sache zu dienen, sich zu veranschaulichen, betrachte man Schillers „Gang nach dem Eisenhammer". Hier nämlich sieht man Fridolins Verzögerung,

durch den Dienst bei der Messe, so ganz zufällig herbeigeführt, wie sie andrerseits für ihn so höchst wichtig und notwendig ist. Vielleicht wird jeder, bei gehörigem Nachdenken, in seinem eigenen Lebenslaufe analoge Fälle finden können, wenngleich nicht so wichtige, noch so deutlich ausgeprägte. Gar mancher aber wird hiedurch zu der Annahme getrieben werden, daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet; so daß wir gar oft die Thorheit der in entgegengesetzter Richtung gehegten Wünsche hinterher erkennen. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. — Sen. ep. 107. Eine solche Macht nun müßte, mit einem unsichtbaren Faden alle Dinge durchziehend, auch die, welche die Kausalkette ohne alle Verbindung miteinander läßt, so verknüpfen, daß sie, im erforderten Moment, zusammenträfen. Sie würde demnach die Begebenheiten des wirklichen Lebens so gänzlich beherrschen, wie der Dichter die seines Dramas: Zufall aber und Irrtum, als welche zunächst und unmittelbar in den regelmäßigen, kausalen Lauf der Dinge störend eingreifen, würden die bloßen Werkzeuge ihrer unsichtbaren Hand sein.

Mehr als alles treibt uns zu der kühnen Annahme einer solchen, aus der Einheit der tiefliegenden Wurzel der Notwendigkeit und Zufälligkeit entspringenden und unergründlichen Macht die Rücksicht hin, daß die bestimmte, so eigentümliche Individualität jedes Menschen in physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht, die ihm alles in allem ist und daher aus der höchsten metaphysischen Notwendigkeit entsprungen sein muß, andrerseits (wie ich in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 43 dargethan habe) als das notwendige Resulat des moralischen Charakters des Vaters, der intellektuellen Fähigkeit der Mutter und der gesamten Korporisation beider sich ergibt; die Verbindung dieser Eltern nun aber, in der Regel, durch augenscheinlich zufällige Umstände herbeigeführt worden ist. Hier also drängt sich uns die Forderung, oder das metaphysisch-moralische Postulat, einer letzten Einheit der Notwendigkeit und Zufälligkeit unwiderstehlich auf. Von dieser einheitlichen Wurzel beider einen deutlichen Begriff zu erlangen, halte ich jedoch

für unmöglich: nur so viel läßt sich sagen, daß sie zugleich das wäre, was die Alten Schicksal, εἱμαρμενη, πεπρωμενη, fatum nannten, das, was sie unter dem leitenden Genius jedes einzelnen verstanden, nicht minder aber auch das, was die Christen als Vorsehung, προνοια, verehren. Diese drei unterscheiden sich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden andern sehend gedacht werden: aber dieser anthropomorphistische Unterschied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tiefinnern, metaphysischen Wesen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Notwendigen, welche sich als der geheime Lenker aller menschlichen Dinge darstellt, zu suchen haben.

Die Vorstellung von dem, jedem einzelnen beigegebenen und seinem Lebenslaufe vorstehenden Genius soll etrurischen Ursprungs sein, war inzwischen bei den Alten allgemein verbreitet. Das Wesentliche derselben enthält ein Vers des Menandros, den Plutarch (De tranq. an. C. 15, auch Stob., Ecl. L. I, c. 6, § 4 und Clem. Alex., Strom. L. V, c. 14) uns aufbehalten hat:

Ἁπαντι δαιμων ανδρι συμπαραστατει
Ευθυς γενομενῳ, μυσταγωγος του βιου
Αγαθος.

(Hominem unumquemque, simul in lucem est editus, sectatur Genius, vitae qui auspicium facit, bonus nimirum.) Plato, am Schlusse der Republik, beschreibt, wie jede Seele, vor ihrer abermaligen Wiedergeburt, sich ein Lebenslos, mit der ihm angemessenen Persönlichkeit wählt, und sagt sodann: Ἐπειδη δ'ουν πασας τας ψυχας τους βιους ᾑρησθαι, ὡσπερ ἐλαχον ἐν ταξει προςιεναι προς την Λαχεσιν· ἐκεινην δ' ἑκαστῳ ὁν εἱλετο δαιμονα, τουτον φυλακα ξυμπεμπειν του βιου και ἀποπληρωτην των αἱρεθεντων. (L. X, 621.) Ueber diese Stelle hat einen höchst lesenswerten Kommentar Porphyrius geliefert und Stobäos denselben uns erhalten, in Ecl. eth. L. II, c. 8, § 37. Plato hatte aber vorher (618), in Beziehung hierauf, gesagt: ουχ ὑμας δαιμων ληξεται, ἀλλ' ὑμεις δαιμονα αἱρησεσθε. πρωτος δε ὁ λαχων (das Los, was bloß die Ordnung der Wahl bestimmt) πρωτος αἱρεισθω βιον, ᾧ συνεσται ἐξ ἀναγκης. — Sehr schön drückt die Sache Horaz aus:

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturae deus humanae, mortalis in unum-
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.
(II. epist. 2, 187).

Eine gar lesenswerte Stelle über diesen Genius findet man im Apulejus, De deo Socratis p. 236, 238, Bip. Ein kurzes, aber bedeutendes Kapitel darüber hat Jamblichus De mysteriis Aegypt. Sect. IX, c. 6, de proprio daemone. Aber noch merkwürdiger ist die Stelle des Proklos in seinem Kommentar zum Alkibiades des Platon S. 77 ed. Creuzer: ὁ γαρ πασαν ἡμων την ζωην ιθυνων και τας τε αἱρεσεις ἡμων αποπληρων, τας προ της γενεσεως, και τας της εἱμαρμενης δοσεις και των μοιρηγενετων θεων, ετι δε τας εκ της προνοιας ελλαμψεις χορηγων και παραμετρων, οὑτος ὁ δαιμων εστι. κ. τ. λ. Ueberaus tiefsinnig hat denselben Gedanken Theophrastus Paracelsus gefaßt, da er sagt: „Damit aber das Fatum wohl erkannt werde, ist es also, daß jeglicher Mensch einen Geist hat, der außerhalb ihm wohnt und setzt seinen Stuhl in die obern Sterne. Derselbige gebraucht die Bossen*) seines Meisters: derselbige ist der, der da die Praesagia demselben vorzeigt und nachzeigt: denn sie bleiben nach diesem. Diese Geister heißen ‚Fatum'." (Theophr. Werke, Straßb. 1603. Fol. Bd. 2, S. 36.) Beachtenswert ist es, daß eben dieser Gedanke schon beim Plutarch zu finden ist, da er sagt, daß außer dem in den irdischen Leib versenkten Teil der Seele ein andrer, reinerer Teil derselben außerhalb über dem Haupte des Menschen schwebend bleibt, als ein Stern sich darstellend und mit Recht sein Dämon, Genius, genannt wird, welcher ihn leitet und dem der Weisere willig folgt. Die Stelle ist zum Hersetzen zu lang, sie steht De genio Socratis c. 22. Die Hauptphrase ist: το μεν ουν ὑποβρυχιον εν τῳ σωματι φερομενον Ψυχη λεγεται. το δε φθορας λειφθεν, οἱ πολλοι Νουν καλουντες, εντος ειναι νομιζουσιν αυτων· οἱ δε ορθως ὑπονοουντες, ὡς εκτος οντα, Δαιμονα προσαγορευουσι. Beiläufig bemerke ich, daß das Christentum, welches bekanntlich die Götter und Dämonen aller Heiden gern in Teufel verwandelte, aus diesem Genius der Alten den Spiritus familiaris der Gelehrten und Magiker gemacht zu haben scheint. — Die christliche Vorstellung von der Providenz ist

*) Typen, Hervorragungen, Beulen, vom italienischen bozza, abbozzare, abbozzo: davon Bossieren, und das französische: bosse.

zu bekannt, als daß es nötig wäre, dabei zu verweilen. — Alles dieses sind jedoch nur bildliche, allegorische Auffassungen der in Rede stehenden Sache; wie es denn überhaupt uns nicht vergönnt ist, die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichnis zu erfassen.

In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und sogar die äußern Einflüsse lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unserm eigenen, geheimnisvollen Innern haben; da ja das A und Ω alles Daseins zuletzt in uns selbst liegt. Allein auch nur die bloße Möglichkeit hievon werden wir, selbst im glücklichsten Falle, wieder nur mittelst Analogien und Gleichnissen, einigermaßen und aus großer Ferne absehn können.

Die nächste Analogie nun also mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur, indem sie das Zweckmäßige, als ohne Erkenntnis des Zweckes eintretend, darbietet, zumal da, wo die äußere, d. h. die zwischen verschiedenen, ja verschiedenartigen, Wesen und sogar im Unorganischen stattfindende Zweckmäßigkeit hervortritt; wie denn ein frappantes Beispiel dieser Art das Treibholz gibt, indem es gerade den baumlosen Polarländern vom Meere reichlich zugeführt wird; und ein anderes der Umstand, daß das Festland unsers Planeten ganz nach dem Nordpol hingedrängt liegt, dessen Winter, aus astronomischen Gründen, acht Tage kürzer und dadurch wieder viel milder ist, als der des Südpols. Jedoch auch die innere, im abgeschlossenen Organismus sich unzweideutig kundgebende Zweckmäßigkeit, die solche vermittelnde, überraschende Zusammenstimmung der Technik der Natur mit ihrem bloßen Mechanismus, oder des Nexus finalis mit dem Nexus effectivus (hinsichtlich welcher ich auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26, S. 334—339 [3. Aufl. 379—387] verweise), läßt uns analogisch absehn, wie das, von verschiedenen, ja weit entlegenen Punkten Ausgehende und sich anscheinend Fremde doch zum letzten Endzweck konspiriert und daselbst richtig zusammentrifft, nicht durch Erkenntnis geleitet, sondern vermöge einer aller Möglichkeit der Erkenntnis vorhergängigen Notwendigkeit höherer Art. — Ferner, wenn man die von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung unsers Planetensystems, deren Wahrscheinlichkeit der Gewißheit sehr nahe steht, sich vergegenwärtigt und auf Betrachtungen derart, wie ich sie in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 25, S. 324 (3. Aufl.

368) angestellt habe, gerät, also überdenkt, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Gesetzen folgender Naturkräfte, zuletzt diese wohlgeordnete, bewunderungswürdige Planetenwelt hervorgehn mußte; so hat man auch hieran eine Analogie, welche dienen kann, im allgemeinen und aus der Ferne, die Möglichkeit davon abzusehn, daß selbst der individuelle Lebenslauf von den Begebenheiten, welche das oft so kapriziöse Spiel des blinden Zufalls sind, doch gleichsam planmäßig, so geleitet werde, wie es dem wahren und letzten Besten der Person angemessen ist. Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten; wohl aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit, und daher, wie alle religiösen Mythen, zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend, in dem Sinne wie z. B. Kants Moraltheologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientierung, mithin allegorisch, zu verstehn ist: — es wäre also, mit einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr. Wie nämlich in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetesten Erscheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und Leitende ist und er, schon dort, mittelst strenger Naturgesetze, auf seine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vorbereitet, indem z. B. der zufälligste Stoß, oder Schwung, die Schiefe der Ekliptik und die Schnelligkeit der Rotation auf immer bestimmt, und das Endresultat die Darstellung seines ganzen Wesens sein muß, eben weil dieses schon in jenen Urkräften selbst thätig ist; — ebenso nun sind alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begebenheiten, nebst der sie herbeiführenden Kausalverknüpfung, doch auch nur die Objektivation desselben Willens, der auch in diesem Menschen selbst sich darstellt; woraus sich, wenn auch nur wie im Nebel, absehn läßt, daß sie sogar zu den speziellsten Zwecken jenes Menschen stimmen und passen müssen, in welchem Sinne sie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schicksal des einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung, allegorisiert wird. Rein objektiv betrachtet aber ist und bleibt es der durchgängige, alles umfassende, ausnahmslose Kausalzusammenhang, — vermöge

dessen alles, was geschieht, durchaus und streng notwendig eintritt, — welcher die Stelle der bloß mythischen Weltregierung vertritt, ja, den Namen derselben zu führen ein Recht hat.

Dieses uns näher zu bringen, kann folgende allgemeine Betrachtung dienen. „Zufällig" bedeutet das Zusammentreffen, in der Zeit, des kausal nicht Verbundenen. Nun ist aber nichts absolut zufällig; sondern auch das Zufälligste ist nur ein auf entfernterem Wege herangekommenes Notwendiges; indem entschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen schon längst notwendig bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem andern gleichzeitig, eintreten mußte. Jede Begebenheit nämlich ist das einzelne Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen, welche in der Richtung der Zeit fortschreitet. Solcher Ketten aber gibt es unzählige, vermöge des Raums, nebeneinander. Jedoch sind diese nicht einander ganz fremd und ohne allen Zusammenhang unter sich; vielmehr sind sie vielfach miteinander verflochten: z. B. mehrere jetzt gleichzeitig wirkende Ursachen, deren jede eine andere Wirkung hervorbringt, sind hoch herauf aus einer gemeinsamen Ursache entsprungen und daher einander so verwandt, wie die Urenkel eines Ahnherrn: und andrerseits bedarf oft eine jetzt eintretende einzelne Wirkung des Zusammentreffens vieler verschiedener Ursachen, die, jede als Glied ihrer eigenen Kette, aus der Vergangenheit herankommen. Sonach nun bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortschreitenden Kausalketten ein großes, gemeinsames, vielfach verschlungenes Netz, welches ebenfalls, mit seiner ganzen Breite, sich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht. Versinnlichen wir uns jetzt jene einzelnen Kausalketten durch Meridiane, die in der Richtung der Zeit lägen; so kann überall das Gleichzeitige und eben deshalb nicht in direktem Kausalzusammenhange Stehende, durch Parallelkreise angedeutet werden. Obwohl nun das unter demselben Parallelkreise Gelegene nicht unmittelbar voneinander abhängt; so steht es doch, vermöge der Verflechtung des ganzen Netzes, oder der sich, in der Richtung der Zeit fortwälzenden Gesamtheit aller Ursachen und Wirkungen, mittelbar in irgend einer, wenn auch entfernten, Verbindung: seine jetzige Gleichzeitigkeit ist daher eine notwendige. Hierauf nun beruht das zufällige Zusammentreffen aller Bedingungen einer in höherem Sinne notwendigen Begebenheit; das Ge-

schehen dessen, was das Schicksal gewollt hat. Hierauf z. B. beruht es, daß, als infolge der Völkerwanderung die Flut der Barbarei sich über Europa ergoß, alsbald die schönsten Meisterwerke der griechischen Skulptur, der Laokoon, der vatikanische Apoll, u. a. m. wie durch theatralische Versenkung verschwanden, indem sie ihren Wag hinabfanden in den Schoß der Erde, um nunmehr daselbst, unversehrt, ein Jahrtausend hindurch, auf eine mildere, edlere, die Künste verstehende und schätzende Zeit zu harren, beim endlichen Eintritt dieser aber, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, unter Papst Julius II. wieder hervorzutreten ans Licht, als die wohl erhaltenen Muster der Kunst und des wahren Typus der menschlichen Gestalt. Und ebenso nun beruht hierauf auch das Eintreffen zur rechten Zeit der im Lebenslauf des einzelnen wichtigen und entscheidenden Anlässe und Umstände, ja endlich wohl gar auch der Eintritt der Omina, an welche der Glaube so allgemein und unvertilgbar ist, daß er selbst in den überlegensten Köpfen nicht selten Raum gefunden hat. Denn da nichts absolut zufällig ist, vielmehr alles notwendig eintritt und sogar die Gleichzeitigkeit selbst, des kausal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine notwendige ist, indem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde; so spiegelt sich alles in allem, klingt jedes in jedem wieder und ist auch auf die Gesamtheit der Dinge jener bekannte, dem Zusammenwirken im Organismus geltende Ausspruch des Hippokrates De alimento (opp. ed. Kühn, Tom. II, p. 20) anwendbar: Ξυρροια μια, συμπνοια μια, συμπαθεα παντα. — Der unvertilgbare Hang des Menschen, auf Omina zu achten, seine extispitia und ὀρνιθοσκοπια, sein Bibelaufschlagen, sein Kartenlegen, Bleigießen, Kaffeesatzbeschauen u. dgl. m. zeugen von seiner, den Vernunftgründen trotzenden Voraussetzung, daß es irgendwie möglich sei, aus dem ihm Gegenwärtigen und klar vor Augen Liegenden das durch Raum oder Zeit Verborgene, also das Entfernte, oder Zukünftige zu erkennen; so daß er wohl aus jenem dieses ablesen könnte, wenn er nur den wahren Schlüssel der Geheimschrift hätte.

Eine zweite Analogie, welche, von einer ganz andern Seite, zu einem indirekten Verständis des in Betrachtung genommenen transcendenten Fatalismus beitragen kann, gibt der Traum, mit welchem ja überhaupt das Leben eine

längst anerkannte und gar oft ausgesprochene Aehnlichkeit hat; so sehr, daß sogar Kants transcendentaler Idealismus aufgefaßt werden kann als die deutlichste Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unsers bewußten Daseins; wie ich dies in meiner Kritik seiner Philosophie auch ausgesprochen habe. — Und zwar ist es diese Analogie mit dem Traume, welche uns, wenn auch wieder nur in neblichter Ferne, absehn läßt, wie die geheime Macht, welche die uns berührenden äußeren Vorgänge, zum Behufe ihrer Zwecke mit uns, beherrscht und lenkt, doch ihre Wurzel in der Tiefe unseres eigenen, unergründlichen Wesens haben könnte. Auch im Traume nämlich treffen die Umstände, welche die Motive unserer Handlungen daselbst werden, als äußerliche und von uns selbst unabhängige, ja oft verabscheute, rein zufällig zusammen; dabei aber ist dennoch zwischen ihnen eine geheime und zweckmäßige Verbindung; indem eine verborgene Macht, welcher alle Zufälle im Traume gehorchen, auch diese Umstände, und zwar einzig und allein in Beziehung auf uns, lenkt und fügt. Das Allerseltsamste hiebei aber ist, daß diese Macht zuletzt keine andere sein kann, als unser eigener Wille, jedoch von einem Standpunkte aus, der nicht in unser träumendes Bewußtsein fällt; daher es kommt, daß die Vorgänge des Traums so oft ganz gegen unsere Wünsche in demselben ausschlagen, uns in Erstaunen, in Verdruß, ja, in Schrecken und Todesangst versetzen, ohne daß das Schicksal, welches wir doch heimlich selbst lenken, zu unserer Rettung herbeikäme; imgleichen, daß wir begierig nach etwas fragen, und eine Antwort erhalten, über die wir erstaunen; oder auch wieder, — daß wir selbst gefragt werden, wie etwan in einem Examen, und unfähig sind die Antwort zu finden, worauf ein anderer, zu unserer Beschämung, sie vortrefflich gibt; während doch im einen, wie im andern Fall, die Antwort immer nur aus unsern eigenen Mitteln kommen kann. Diese geheimnisvolle, von uns selbst ausgehende Leitung der Begebenheiten im Traume noch deutlicher zu machen und ihr Verfahren dem Verständnis näher zu bringen, gibt es noch eine Erläuterung, welche allein dieses leisten kann, die nun aber unumgänglich obscöner Natur ist; daher ich von Lesern, die wert sind, daß ich zu ihnen rede, voraussetze, daß sie daran weder Anstoß nehmen, noch die Sache von der lächerlichen Seite auffassen werden. Es gibt bekanntlich Träume, deren die Natur sich zu einem materiellen

Zwecke bedient, nämlich zur Ausleerung der überfüllten Samenbläschen. Träume dieser Art zeigen natürlich schlüpfrige Scenen: dasselbe thun aber mitunter auch andere Träume, die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen. Hier tritt nun der Unterschied ein, daß, in den Träumen der ersten Art, die Schönen und die Gelegenheit sich uns bald günstig erweisen; wodurch die Natur ihren Zweck erreicht: in den Träumen der andern Art hingegen treten der Sache, die wir auf das heftigste begehren, stets neue Hindernisse in den Weg, welche zu überwinden wir vergeblich streben, so daß wir am Ende doch nicht zum Ziele gelangen. Wer diese Hindernisse schafft und unsern lebhaften Wunsch Schlag auf Schlag vereitelt, das ist doch nur unser eigener Wille; jedoch von einer Region aus, die weit über das vorstellende Bewußtsein im Traume hinausliegt und daher in diesem als unerbittliches Schicksal auftritt. — Sollte es nun mit dem Schicksal in der Wirklichkeit und mit der Planmäßigkeit, die vielleicht jeder, in seinem eigenen Lebenslaufe, demselben abmerkt, nicht ein Bewandtnis haben können, das dem am Traume dargelegten analog wäre? Bisweilen geschieht es, daß wir einen Plan entworfen und lebhaft ergriffen haben, von dem sich später ausweist, daß er unserm wahren Wohl keineswegs gemäß war; den wir inzwischen eifrig verfolgen, jedoch nun hiebei eine Verschwörung des Schicksals gegen denselben erfahren, als welches alle seine Maschinerie in Bewegung setzt, ihn zu vereiteln; wodurch es uns dann endlich, wider unsern Willen, auf den uns wahrhaft angemessenen Weg zurückstößt. Bei einem solchen absichtlich scheinenden Widerstande brauchen manche Leute die Redensart: „Ich merke, es *soll* nicht sein;" andere nennen es ominös, noch andere einen Fingerzeig Gottes: sämtlich aber teilen sie die Ansicht, daß, wenn das Schicksal sich einem Plane mit so offenbarer Hartnäckigkeit entgegenstellt, wir ihn aufgeben sollten; weil er, als zu unserer uns unbewußten Bestimmung nicht passend, doch nicht verwirklicht werden wird und wir uns, durch halsstarriges Verfolgen desselben, nur noch härtere Rippenstöße des Schicksals zuziehn, bis wir endlich wieder auf dem rechten Wege sind; oder auch weil, wenn es uns gelänge, die Sache zu forcieren, solche uns nur zum Schaden und Unheil gereichen würde. Hier findet das oben angeführte ducunt volentem fata, nolentem trahunt seine ganze Bestätigung. In manchen Fällen kommt nun hinter-

her wirklich zu Tage, daß die Vereitelung eines solchen Planes unserm wahren Wohle durchaus förderlich gewesen ist: Dies könnte daher auch da der Fall sein, wo es uns nicht kund wird; zumal wenn wir als unser wahres Wohl das metaphysisch-moralische betrachten. — Sehn wir nun aber von hier zurück auf das Hauptergebnis meiner gesamten Philosophie, daß nämlich das, was das Phänomen der Welt darstellt und erhält, der Wille ist, der auch in jedem Einzelnen lebt und strebt, und erinnern wir uns zugleich der so allgemein anerkannten Aehnlichkeit des Lebens mit dem Traume; so können wir, alles Bisherige zusammenfassend, es uns, ganz im allgemeinen, als möglich denken, daß, auf analoge Weise, wie jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist, so auch jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtsein hinausliegt, während hingegen dieses die Motive liefert, die unsern empirisch erkennbaren, individuellen Willen leiten, der daher oft auf das heftigste zu kämpfen hat mit jenem unserm, als Schicksal sich darstellenden Willen, unserm leitenden Genius, unserm „Geist, der außerhalb uns wohnt und seinen Stuhl in die obern Sterne setzt", als welcher das individuelle Bewußtsein weit übersieht und daher, unerbittlich gegen dasselbe, als äußern Zwang das veranstaltet und feststellt, was herauszufinden er demselben nicht überlassen durfte und doch nicht verfehlt wissen will.

Das Befremdliche, ja Exorbitante dieses gewagten Satzes zu mindern mag zuvörderst eine Stelle im Scotus Erigena dienen, bei der zu erinnern ist, daß sein Deus, als welcher ohne Erkenntnis ist und von welchem Zeit und Raum, nebst den Aristotelischen Kategorien, nicht zu prädizieren sind, ja, dem überhaupt nur ein Prädikat bleibt, Wille, — offenbar nichts anderes ist, als was bei mir der Wille zum Leben: est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint (De divis. nat. p. 83 edit. Oxford). Und bald darauf: tertia species divinae ignorantiae est, per quam Deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus

manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet. —

Wenn wir nun, um die dargelegte Ansicht uns einigermaßen faßlich zu machen, die anerkannte Aehnlichkeit des individuellen Lebens mit dem Traume zu Hilfe genommen haben; so ist andrerseits auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß im bloßen Traume das Verhältnis einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die übrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältnis stattfindet, indem nicht nur der eine im Traume des andern, gerade so wie es daselbst nötig ist, figuriert, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirklichen Harmonia praestabilita, jeder doch nur das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich ineinander geflochten sind, daß jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was andern nötig; wonach denn eine etwanige große Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler Tausende, jedem auf individuelle Weise, anpaßt. Alle Ereignisse im Leben eines Menschen ständen demnach in zwei grundverschiedenen Arten des Zusammenhangs: erstlich, im objektiven, kausalen Zusammenhang des Naturlaufs; zweitens, in einem subjektiven Zusammenhange, der nur in Beziehung auf das sie erlebende Individuum vorhanden und so subjektiv wie dessen eigene Träume ist, in welchem jedoch ihre Succession und Inhalt ebenfalls notwendig bestimmt ist, aber in der Art, wie die Succession der Scenen eines Dramas, durch den Plan des Dichters. Daß nun jene beiden Arten des Zusammenhangs zugleich bestehn und die nämliche Begebenheit, als ein Glied zweier ganz verschiedener Ketten, doch beiden sich genau einfügt, infolge wovon jedesmal das Schicksal des einen zum Schicksal des andern paßt und jeder der Held seines eigenen, zugleich aber auch der Figurant im fremden Drama ist, dies ist freilich etwas, das alle unsere Fassungskraft übersteigt und nur vermöge der wundersamsten harmonia praestabilita als möglich gedacht werden kann. Aber wäre es andrerseits nicht engbrüstiger Kleinmut, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Ineinandergreifen ebenso viel concentus und Harmonie haben sollten, wie der Komponist der vielen, scheinbar durcheinander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß? Auch wird unsere Scheu vor

jenem kolossalen Gedanken sich mindern, wenn wir uns erinnern, daß das Subjekt des großen Lebenstraumes in gewissem Sinne nur eines ist, der Wille zum Leben, und daß alle Vielheit der Erscheinungen durch Zeit und Raum bedingt ist. Es ist ein großer Traum, den jenes eine Wesen träumt: aber so, daß alle seine Personen ihn mitträumen. Daher greift alles ineinander und paßt zu einander. Geht man nun darauf ein, nimmt man jene doppelte Kette aller Begebenheiten an, vermöge deren jedes Wesen einerseits seiner selbst wegen da ist, seiner Natur gemäß mit Notwendigkeit handelt und wirkt und seinen eigenen Gang geht, andrerseits aber auch für die Auffassung eines fremden Wesens und die Einwirkung auf dasselbe so ganz bestimmt und geeignet ist, wie die Bilder in dessen Träumen; — so wird man dieses auf die ganze Natur, also auch auf Tiere und erkenntnislose Wesen auszudehnen haben. Da eröffnet sich dann abermals eine Aussicht auf die Möglichkeit der omina, praesagia und portenta, indem nämlich das, was, nach dem Laufe der Natur, notwendig eintritt, doch andrerseits wieder anzusehn ist als bloßes Bild für mich und Staffage meines Lebenstraumes, bloß in Bezug auf mich geschehend und existierend, oder auch als bloßer Widerschein und Widerhall meines Thuns und Erlebens; wonach dann das Natürliche und ursächlich nachweisbar Notwendige eines Ereignisses das Ominose desselben keineswegs aufhöbe, und ebenso dieses nicht jenes. Daher sind die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominose eines Ereignisses dadurch zu beseitigen vermeinen, indem sie die Unvermeidlichkeit seines Eintritts darthun, daß sie die natürlichen und notwendig wirkenden Ursachen desselben recht deutlich und, wenn es ein Naturereignis ist, mit gelehrter Miene, auch physikalisch nachweisen. Denn an diesen zweifelt kein vernünftiger Mensch, und für ein Mirakel will keiner das Omen ausgeben; sondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinaufreichende Kette der Ursachen und Wirkungen, mit der ihr eigenen, strengen Notwendigkeit und unvordenklichen Prädestination, den Eintritt dieses Ereignisses, in solchem bedeutsamen Augenblick, unvermeidlich festgestellt hat, erwächst demselben das Ominose; daher jenen Altklugen, zumal wenn sie physikalisch werden, das there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy (Hamlet, Akt I, Sc. 5) vorzüglich zuzurufen ist. Andrerseits jedoch sehn wir mit

dem Glauben an die Omina auch der Astrologie wieder die Thüre geöffnet; da die geringste, als ominos geltende Begebenheit, der Flug eines Vogels, das Begegnen eines Menschen u. dgl. durch eine ebenso unendlich lange und ebenso streng notwendige Kette von Ursachen bedingt ist, wie der berechenbare Stand der Gestirne zu einer gegebenen Zeit. Nur steht freilich die Konstellation so hoch, daß die Hälfte der Erdbewohner sie zugleich sieht; während dagegen das Omen nur im Bereich des betreffenden einzelnen erscheint. Will man übrigens die Möglichkeit des Ominosen sich noch durch ein Bild versinnlichen; so kann man den, der, bei einem wichtigen Schritt in seinem Lebenslauf, dessen Folgen noch die Zukunft verbirgt, ein gutes, oder schlimmes Omen erblickt und dadurch gewarnt oder bestärkt wird, einer Saite vergleichen, welche, wenn angeschlagen, sich selbst nicht hört, jedoch die, infolge ihrer Vibration mitklingende fremde Saite vernähme. —

Kants Unterscheidung des Dinges an sich von seiner Erscheinung, nebst meiner Zurückführung des ersteren auf den Willen und der letzteren auf die Vorstellung, gibt uns die Möglichkeit, die Vereinbarkeit dreier Gegensätze, wenn auch nur unvollkommen und aus der Ferne abzusehn.

Diese sind:

1. Der, zwischen der Freiheit des Willens an sich selbst und der durchgängigen Notwendigkeit aller Handlungen des Individuums.

2. Der, zwischen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, oder der rein kausalen und der teleologischen Erklärbarkeit der Naturprodukte. (Hierüber Kants Kritik der Urteilskraft § 78, und mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26, S. 334—339. — 3. Aufl. 379—387.)

3. Der, zwischen der offenbaren Zufälligkeit aller Begebenheiten im individuellen Lebenslauf und ihrer moralischen Notwendigkeit zur Gestaltung desselben, gemäß einer transcendenten Zweckmäßigkeit für das Individuum: — oder, in populärer Sprache, zwischen dem Naturlauf und der Vorsehung.

Die Klarheit unserer Einsicht in die Vereinbarkeit jeder dieser drei Gegensätze ist, obwohl bei keinem derselben vollkommen, doch genügend beim ersten als beim zweiten, am geringsten aber beim dritten. Inzwischen wirft das, wenn

auch unvollkommene, Verständnis der Vereinbarkeit eines jeden dieser Gegensätze allemal Licht auf die zwei andern zurück, indem es als ihr Bild und Gleichnis dient. —

Worauf nun endlich diese ganze, hier in Betrachtung genommene, geheimnisvolle Lenkung des individuellen Lebenslaufs es eigentlich abgesehn habe, läßt sich nur sehr im allgemeinen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen stehn; so scheint es oft, daß sie nur unser zeitliches, einstweiliges Wohl im Auge habe. Dieses jedoch kann, wegen seiner Geringfügigkeit, Unvollkommenheit, Futilität und Vergänglichkeit, nicht im Ernst ihr letztes Ziel sein: also haben wir dieses in unserm ewigen, über das individuelle Leben hinausgehende Dasein zu suchen. Und da läßt sich dann nur ganz im allgemeinen sagen, unser Lebenslauf werde, mittelst jener Lenkung, so reguliert, daß von dem Ganzen der durch denselben uns aufgehenden Erkenntnis der metaphysisch zweckdienlichste Eindruck auf den Willen, als welcher der Kern und das Wesen an sich des Menschen ist, entstehe. Denn obgleich der Wille zum Leben seine Antwort am Laufe der Welt überhaupt, als der Erscheinung seines Strebens, erhält; so ist dabei doch jeder Mensch jener Wille zum Leben auf eine ganz individuelle und einzige Weise, gleichsam ein individualisierter Akt desselben; dessen genügende Beantwortung daher auch nur eine ganz bestimmte Gestaltung des Weltlaufs, gegeben in den ihm eigentümlichen Erlebnissen, sein kann. Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie des Ernstes (im Gegensatz bloßer Professoren- oder Spaßphilosophie), das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daseins erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß dahin ein jeder, auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen allmählich geleitet werde. Da nun ferner Glück und Genuß diesem Zwecke eigentlich entgegenarbeiten; so sehn wir, diesem entsprechend, jedem Lebenslauf Unglück und Leiden unausbleiblich eingewebt, wiewohl in sehr ungleichem Maße und nur selten im überfüllten, nämlich in den tragischen Ausgängen; wo es dann aussieht, als ob der Wille gewissermaßen mit Gewalt zur Abwendung vom Leben getrieben werden und gleichsam durch den Kaiserschnitt zur Wiedergeburt gelangen sollte.

So geleitet dann jene unsichtbare und nur in zweifelhaftem Scheine sich kundgebende Lenkung uns bis zum Tode,

diesem eigentlichen Resultat und insofern Zweck des Lebens. In der Stunde desselben drängen alle die geheimnisvollen (wenngleich eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergibt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis, im stärksten Sinne des Worts, — ein Weltgericht.

Lenaus sämtliche Werke. Mit Einleitung von Anastasius Grün. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Lessings sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Hugo Göring. In 20 Leinenbänden à 1 Mark.

Manzoni, Die Verlobten. Deutsch von E. von Bülow. Mit Einleitung von L. Fränkel. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Molières ausgewählte Werke. Deutsch von F. S. Bierling. Mit Einleitung von Paul Lindau. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Nibelungen- und Gudrunlied. Nibelungen, übersetzt und mit Einleitung von Roman Werner. Gudrun, übersetzt und mit Einleitung v. Fritz Lemmermayer. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Platens gesammelte Werke. Mit Einleitung von Karl Goedeke. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Racines sämtliche dramatische Werke. In deutscher Uebersetzung. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Rousseaus ausgewählte Werke. Deutsch von J. G. Heusinger u. a. Mit Einleitung. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Schillers sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Karl Goedeke. In 15 Leinenbänden à 1 Mark.

Schopenhauers sämtliche Werke. Mit Einleitung von Rudolf Steiner. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Shakespeares dramatische Werke. Uebersetzt von Schlegel, Kauffmann, Voß. Revidiert und mit Einleitungen von Max Koch. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Slavische Anthologie. In deutschen Uebersetzungen. Mit Einleitung von Gregor Krek. 1 Leinenband 1 Mark.

Sophokles' sämtliche Werke. Uebersetzt und eingeleitet von Leo Türkheim. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Spanisches Theater. Uebersetzt und eingeleitet von A. F. Graf von Schack. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tassos Befreites Jerusalem. Deutsch von J. D. Gries. Mit Einleitung von Hermann Fleischer. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tegnérs ausgewählte Werke. Deutsch von G. Zeller und J. Minding. Mit Einleitung von Werner Söderhjelm. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tiecks ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 8 Leinenbänden à 1 Mark.

Uhlands gesammelte Werke. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder. Herausgegeben von Ludwig Uhland. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Wielands ausgewählte Werke. Mit Einleitung v. Franz Muncker. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.